ISBN 85-08-03543-8

Dizer que um pensador é um clássico é afirmar que suas idéias permanecem. Significa dizer que suas idéias sobreviveram ao seu próprio tempo e, embora ressonâncias de um passado distante, são recebidas por nós como parte constitutiva de nossa atualidade.

Neste 2º volume, são apresentados os passos fundamentais do pensamento político do século XIX: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill e Marx. Completa-se, assim, o período que vem do século XVI até o XIX, cumprindo a função de introduzir o leitor nos temas essenciais da teoria política clássica, nucleados em torno da construção do Estado-Nação.

Organizado pelo professor Francisco C. Weffort, este volume teve a colaboração de professores da área de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

ÁREAS DE INTERESSE DO VOLUME

• POLÍTICA • SOCIOLOGIA

OUTRAS ÁREAS DA SÉRIE FUNDAMENTOS

• ADMINISTRAÇÃO • ANTROPOLOGIA • ARTES • CIÊNCIAS • CIVILIZAÇÃO • COMUNICAÇÕES • DIREITO • ECONOMIA • EDUCAÇÃO • ENFERMAGEM • ESTÉTICA • FARMÁCIA • FIL... • GEOGR... • ME... • ODONT...

FRANCISCO C. WEFFORT · ORGANIZADOR

OS CLÁSSICOS DA POLÍTICA 2

Francisco C. Weffort

ORGANIZADOR

OS CLÁSSICOS DA POLÍTICA

▸ *Burke* ▸ *Kant*
▸ *Hegel* ▸ *Tocqueville*
▸ *Stuart Mill* ▸ *Marx*

editora ática

"Reunimos aqui os clássicos da política do mundo moderno. Creio que a maior homenagem que se pode fazer a estes homens de gênio é reconhecer a ligação entre as suas idéias e as lutas históricas das épocas nas quais viveram. Como homens de pensamento de uma grande época da política, eles acompanham a formação do Estado moderno, longo processo de séculos de duração na história européia."

FRANCISCO C. WEFFORT

Francisco C. Weffort formou-se em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, da qual é, hoje, Professor Titular de Ciência Política. Em outros momentos de sua carreira, foi também pesquisador do Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social, organismo da ONU vinculado à Comisión Económica para la América Latina (CEPAL), sediado em Santiago, Chile. Foi ainda assessor da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na Argentina; e professor da University of Essex, Inglaterra.

Weffort é autor de *O populismo na política brasileira* e *Por que democracia?*, além de diversos trabalhos sobre história política e história do movimento operário no Brasil. Entre estes, mencionem-se seus estudos sobre *Conflito industrial: Osasco e Contagem em 1968* e *Os sindicatos na política*.

Atualmente, desenvolve estudos sobre a transição do Brasil para um regime de democracia política. Um estudioso engajado no processo da democratização da sociedade e do Estado brasileiro. Junto com os demais colaboradores deste livro, Weffort está entre aqueles que crêem que o desenvolvimento da democracia depende do desenvolvimento da cultura e que, por isso, os temas da teoria política, sobretudo os da teoria clássica, não devem ficar restritos às torres de marfim dos círculos acadêmicos. Ele é também um dos fundadores da Associação Nacional de Pós-Gradução e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), da qual foi o primeiro presidente, e pesquisador e diretor do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC).

Francisco C. Weffort
Organizador

OS CLÁSSICOS DA POLÍTICA

BURKE, KANT, HEGEL, TOCQUEVILLE, STUART MILL, MARX

(2.º VOLUME)

Colaboradores deste volume

Maria D'Alva Gil Quinzo
Regis de Castro Andrade
Gildo Marçal Brandão
Célia Galvão Quirino
Elizabeth Balbachevsky
Francisco C. Weffort

10ª edição
4ª impressão

Direção
Benjamin Abdala Junior
Samira Youssef Campedelli
Preparação de texto
Ivany Picasso Batista
Edição de arte (miolo)
Milton Takeda
Divina Rocha Corte
Composição/Paginação em vídeo
Aristeu Escobar
Capa
Ary Almeida Normanha

ISBN 85 08 03543 8

2001

Rua Barão de Iguape, 110 - CEP 01507-900
Caixa Postal 2937 – CEP 01065-970
São Paulo – SP
Tel.: 0XX 11 3346-3000 - Fax: 0XX 11 3277-4146
Internet: http://www.atica.com.br
e-mail: editora@atica.com.br

Sumário

1
Apresentação

Francisco C. Weffort

Dizer que um pensador é um clássico significa dizer que suas idéias permanecem. Significa dizer que suas idéias sobreviveram ao seu tempo e que são recebidas por nós como parte da nossa atualidade. Não pretendemos afirmar, com isso, que os clássicos se coloquem fora da história. Pelo contrário, são, com freqüência, os que pensaram, de modo mais profundo, os temas de sua própria época. E foi precisamente porque pensaram de modo radical o seu tempo que sobreviveram a ele e chegaram até nós. Os clássicos não são atemporais. Eles são parte da nossa atualidade porque são parte das nossas raízes. São, por assim dizer, a declaração da nossa historicidade.

Este volume reúne os clássicos do pensamento político do século XIX. Alguns, como Burke e Kant, são, na verdade, de fins do século XVIII. Mas entendemos que eles deveriam estar aqui, junto com Hegel, Tocqueville, Stuart Mill e Marx, porque guardam com estes um traço comum, típico a todo o pensamento político do século XIX. Assim como a marca forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII, desde Locke até Montesquieu, foi a de pensar um mundo novo que nascia sob o impacto das revoluções inglesas, a de 1640 e a de 1688, a marca mais forte do pensamento político do século XIX é a de refletir sobre a época européia criada pela Revolução Francesa e sobre a sociedade criada, primeiro na Ingla-

terra e depois em toda a Europa ocidental, pela primeira Revolução Industrial. Se as revoluções inglesas abrem o caminho do liberalismo, a Revolução Francesa o consolida. E a Revolução Industrial assinala o surgimento de uma sociedade nova, apoiada na "maquinofatura", a qual, já em seus inícios, embora ainda misturada com fortes sobrevivências da sociedade rural e aristocrática que a precede, aponta para as questões que haveriam de levar ao surgimento do pensamento e do movimento socialistas.

Este livro foi concebido para os estudantes dos cursos básicos das nossas universidades. Deve, por isso, cumprir uma função eminentemente didática. Ele acompanha um outro volume que estamos publicando, também pela Editora Ática, sobre os passos fundamentais do pensamento político dos séculos XVI, XVII e XVIII. Depois desses dois volumes, virá um terceiro, reunindo as expressões mais fundamentais do pensamento político do século XX.

Embora se trate de obra didática, quisemos dar a estes dois volumes um sentido que vai além do meramente escolar. E acreditamos, junto com os colegas que colaboram nesta empreitada, que o leitor perceberá isso facilmente, à medida que nos acompanhe nos textos que se seguem. Há, porém, algo que a escola nos ensina e que quisemos preservar aqui. Como bem o sabem os professores com experiência no ensino da teoria política e da história das idéias políticas, ler os clássicos, diretamente, sem intermediários, é a melhor maneira de tomar contato com eles. Em atenção a este critério, confirmado por uma longa experiência escolar, o leitor encontrará aqui textos escolhidos que acreditamos essenciais para a compreensão de cada um dos pensadores reunidos neste volume.

Mas há algo mais. Além de um contato direto com os clássicos, oferecemos aqui a orientação segura de um comentador, cuja leitura certamente o ajudará diante das dificuldades iniciais. Este é um dos privilégios do estudante nas aulas de teoria política e de história do pensamento político que aqui se torna acessível a todo e qualquer cidadão interessado no pensamento político.

Garantindo, assim, ao leitor a oportunidade de confrontar os textos do pensador clássico e do seu comentador, asseguramos-lhe também a oportunidade de fazer, se o desejar, o seu próprio exercício de interpretação. E quem o faça já começará a erguer o seu próprio vôo, para além dos limites da escola. Como se sabe, um exercício de interpretação, mesmo quando realizado na sala de aula, vai sempre além do meramente escolar. Até porque, em política, um

exercício de interpretação é sempre um exercício de liberdade. E a este não faltam, no caso do século XIX, umas quantas surpresas.

Por paradoxal que possa parecer, o pensamento político da época moderna começa por um conservador. O que nos diz que, ao contrário do que muitos pensam, o pensamento conservador é, a seu modo, moderno. Mas nos diz também que a modernidade dos fins do século XVIII, como aliás a de todo o século XIX, está ainda fortemente marcada pelo passado. Se o italiano Maquiavel, em uma sociedade sem Estado nacional, constrói o seu pensamento como uma forma de antecipação, pode-se dizer que, com Burke, ocorre o contrário. De origem irlandesa mas tendo adotado a Inglaterra como segunda pátria, Burke expressa tanto uma reação, contra a Revolução Francesa, objeto da mais dura crítica nas suas *Reflections on the revolution in France*, quanto a consolidação de uma ordem política criada pela Revolução Gloriosa (1688) e a formação de uma sociedade nova no bojo da primeira Revolução Industrial.

Seria, evidentemente, incorreto dizer que o pensamento político do século XIX tem, comparado com o dos séculos anteriores, um traço conservador. Mais importante é reconhecer, a partir do conservador Burke, que a primeira referência do pensamento do século XIX é a revolução. Qualquer que seja a escola de pensamento de que se trate, sua referência maior é a Europa das revoluções, dos dois Napoleões, dos nacionalismos e das guerras civis ou entre Estados. É assim que, embora num contexto teórico e histórico inteiramente diferente do de Burke, a revolução aparece também em Hegel como uma referência. E ainda que se reconheça que, ao invés das diatribes de Burke, Hegel trate a revolução, pelo menos a Francesa, com alguma simpatia, o seu pensamento político compartilha com os conservadores a circunstância de expressar não a perspectiva da construção de uma nova ordem mas a consolidação de uma ordem política tradicional, a do Estado prussiano.

Ao lado da revolução, a outra grande preocupação do pensamento do século XIX é a "questão social". Surge uma nova sociedade e, com ela, as massas, um monstro anônimo capaz de suscitar muitos temores e, talvez, algumas esperanças. Em John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, o liberalismo toma o seu caminho mais para além do Estado, visando entender a sociedade moderna. Eles reconhecem que as ameaças à liberdade já não se encontram apenas no Estado, que, em suas formas absolutistas e despóticas, esmaga o indivíduo. Além do despotismo do Estado, poderia haver também um despotismo da sociedade.

Diz Tocqueville que a possibilidade do despotismo aumenta nas sociedades modernas, que ele chama de democráticas, nas quais a "igualdade de condições" poderia levar os indivíduos não à associação e à ação em comum mas ao isolamento. Ao revés das sociedades aristocráticas, onde a liberdade política se alimenta da participação e da capacidade de associação dos indivíduos, as sociedades igualitárias produziriam massas de indivíduos solitários, incapazes de governar a sociedade e, portanto, vítimas indefesas diante das pretensões dos déspotas. Pode-se recolher em Stuart Mill uma reflexão semelhante: só uma sociedade de homens livres pode criar um Estado de homens livres.

A grande contribuição de Stuart Mill e de Tocqueville ao pensamento político liberal é, contudo, muito maior do que aquela reconhecida em nossos meios liberais. Eles têm sido lembrados por seu temor de uma "tirania da maioria", noção dotada de uma grande ambigüidade quando lida com olhos de hoje e que, mais do que as sociedades democráticas, qualificaria, *avant la lettre*, as sociedades totalitárias ou as tendências totalitárias das sociedades modernas. Mas estes dois aristocratas do espírito, conhecidos por seu refinamento e por seu elitismo, deveriam ser lembrados também por suas duras objeções contra o egoísmo das plutocracias burguesas, que eles vêm incapazes de assumir suas responsabilidades perante a sociedade.

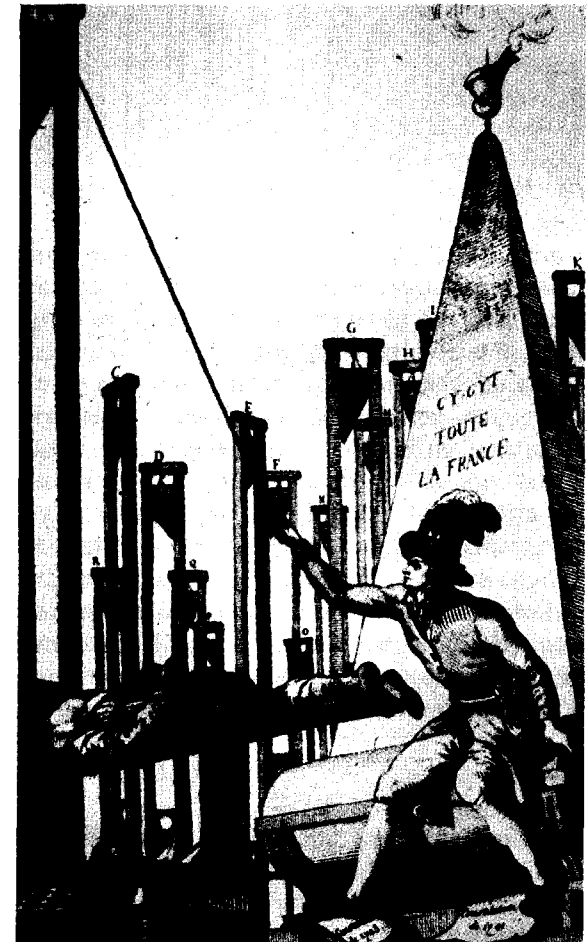
O inglês Stuart Mill tem diante de si os efeitos sociais desastrosos da primeira Revolução Industrial. É o drama da "questão social" que haveria de levá-lo, em alguns dos seus escritos, a um terreno fronteiro com o socialismo. Uma das conseqüências da idéia de que a sociedade pode produzir a opressão por sua própria conta é que pode caber ao Estado livre a missão de intervir na sociedade para defender a liberdade do indivíduo. É neste contexto que se deve entender a grande inovação que Stuart Mill traz ao pensamento liberal. Como Tocqueville, ele tinha bastante desconfiança da burguesia moderna para afirmar, contra uma visão utilitarista do liberalismo que propõe a liberdade política como uma derivação da liberdade econômica, a idéia da liberdade política como um valor em si. Diferente da concepção liberal de uma liberdade "negativa", na qual o indivíduo é livre apenas na medida em que não é oprimido pelo Estado, eles recuperam a noção, da Antigüidade clássica, segundo a qual a liberdade política se realiza na participação dos homens na comunidade política, isto é, nos assuntos públicos ou nos assuntos do Estado.

Em Marx, o pensamento do século XIX realiza a sua variante mais radical de combinação entre uma teoria da sociedade (e da economia) e uma teoria da revolução. Como Stuart Mill no campo liberal, Marx pode ser considerado, no campo do pensamento socialista, tanto um teórico da política quanto um economista e um sociólogo. Embora sua teoria da política tenha um desenvolvimento menor (*O capital* é, sem dúvida, mais importante do que *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* ou do que *O manifesto comunista*), pode-se afirmar que a inquietação política atravessa o conjunto da obra de Marx. Deste modo, as anotações que Marx deixou a respeito da política ganham, no conjunto da sua obra, um relevo muito maior do que fariam supor a sua condição de escritos de circunstância. É que a idéia de revolução, ao invés de desdobramento no campo do pensamento político de uma ciência da economia e de uma sociologia, está no próprio cerne de sua visão da sociedade moderna. A propensão que já vimos nos pensadores dos séculos XVI, XVII e XVIII, de ligar uma concepção da política a uma concepção do homem e da sociedade em geral, reaparece nos grandes pensadores da política do século XIX. Em Marx, esta tendência é levada ao seu ponto mais completo.

Como em nosso volume anterior, sobre os séculos XVI, XVII e XVIII, cada um dos pensadores aqui reunidos é apresentado por um professor (ou professora) com ampla experiência didática no tema e, em diversos casos, com obra publicada a respeito. Os capítulos deste volume constam, assim, de duas partes, a primeira contendo o texto do apresentador (ou apresentadora) e a segunda, trechos selecionados do clássico de que se trate. Burke é apresentado por Maria D'Alva Gil Kinzo, Kant por Regis de Castro Andrade, Hegel por Gildo Marçal Brandão, Tocqueville por Célia Galvão Quirino, Stuart Mill por Elizabeth Balbachevsky e Marx por Francisco C. Weffort. Todos os apresentadores (e apresentadoras) mencionados são professores do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

2

Burke: a continuidade contra a ruptura

Maria D'Alva Gil Kinzo

The Great Purges. p. 21. Isaac Deutscher & David King.

Pensador e político inglês do século XVIII, Edmund Burke é considerado o fundador do conservadorismo moderno. Tal atributo lhe foi imputado menos em função de sua brilhante carreira como parlamentar *Whig* (grupo partidário liberal), defensor das liberdades e do constitucionalismo dos ingleses, do que em virtude de suas formulações teóricas nascidas de seu ataque ferrenho aos revolucionários franceses e seus defensores na Inglaterra, o que o levou à posição de primeiro grande crítico da Revolução Francesa de 1789. Burke não escreveu um tratado sobre teoria política; sua obra consiste em uma série de cartas, discursos parlamentares e panfletos de circunstância, e seu pensamento, embora altamente imaginativo, é bastante assistemático, o que tornou sua produção sujeita a interpretações conflitantes e mesmo à acusação de inconsistência teórica e doutrinária. Antes, porém, de discutir as principais idéias de Burke, tratemos de fazer uma breve incursão em sua biografia.

Carreira política de um conservador

Edmund Burke nasceu em janeiro de 1729 na cidade de Dublin, na Irlanda, à época uma colônia inglesa. Seu pai, um advogado de confortável posição, era protestante, e sua mãe,

descendente de uma velha família católica. Burke optou pelo protestantismo e, embora desenvolvesse uma ligação profunda com a religião, foi sempre muito tolerante com as diferentes seitas. Isto certamente tem a ver com sua diversificada experiência familiar e escolar. Burke teve uma excelente educação, primeiro num internato quacriano (dirigido por Abraham Shackleton) e, depois, no Trinity College de Dublin. Em 1750, vai para Londres com a intenção de se preparar para a carreira de advogado, matriculando-se assim num curso de direito no Middle Temple. Embora tenha inicialmente se dedicado com afinco ao estudo da jurisprudência, logo se viu atraído pela literatura, o que o fez abandonar seus estudos de direito. Em 1756 surge seu primeiro trabalho: *A vindication of the natural society*. Publicado anonimamente e no estilo de Bolingbroke, renomado pensador político, este ensaio de filosofia social era uma sátira dirigida às idéias deste pensador. E Burke imitou seu estilo de forma tão perfeita que mesmo os críticos acreditaram se tratar de uma obra de Bolingbroke. A verdadeira autoria só viria a ser conhecida com a segunda edição do livro, em cujo prefácio Burke explica sua intenção satírica.

No ano seguinte sai publicado *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful*, um breve tratado sobre a estética que daria a Burke alguma reputação no círculo literário inglês e no exterior. Data também de 1757 seu casamento com Jane Nugent, filha de um irlandês católico. A esta época, a partir de um contrato com o editor Robert Dodsley, Burke iniciou o *Annual register*, um anuário sobre política, história e literatura em âmbito mundial, cujo primeiro volume saiu publicado em 1759. Ele dirigiu esta publicação até 1776, mas manteve ligação com o anuário, escrevendo comentários bibliográficos e assessorando em sua edição, até pelo menos 1789.

Seu primeiro contato direto com a política se deu através de William Gerard Hamilton, um parlamentar que em 1761 foi nomeado primeiro-secretário do governador da Irlanda e que convidou Burke para acompanhá-lo como secretário particular. Esta experiência junto à administração inglesa na Irlanda fez com que entrasse a fundo nos problemas de sua terra natal, tornando-se um incansável defensor das causas irlandesas. Permaneceu na Irlanda até 1765, data em que rompeu com Hamilton e em que foi nomeado secretário do marquês de Rockingham, líder de um dos grupos Whig no Parlamento. Como seu secretário durante dezessete anos, Burke participou dos governos liderados por Lord Rockingham, e exerceu grande influência neste que era o líder da principal corrente política inglesa, o partido Whig de Rockingham. Assim, não foi difícil para Burke conseguir, através de eleições de limitada participação como as que ocorriam na época, um assento no Parlamento. Sua entrada na Câmara dos Comuns se dá em 1766 como deputado por Wendover, cadeira que iria conservar até 1774, quando a trocou pela deputação por Bristol. Foi nesta cidade — então a segunda do reinado — que, ao ser proclamado eleito em 3 de novembro de 1774, Burke pronunciou o famoso discurso, tratando do papel de um representante no Parlamento, *Speech to the electors of Bristol*, o qual reproduzimos parcialmente neste volume. Neste discurso Burke defende com brilhantismo a independência da atividade de um representante. Este, ao invés de se guiar por instruções de seus representados, deveria se orientar pelo bem geral de toda a comunidade e agir de acordo com seu próprio julgamento e consciência.

Burke permaneceu como representante de Bristol até 1780, quando, reconhecendo ter perdido a confiança de seus representados, decidiu-se por assegurar um lugar no Parlamento através da representação do distrito de Malton, cadeira que conservou até encerrar sua carreira parlamentar em 1794. Burke morreu em 9 de julho de 1797.

Independência americana e Revolução Francesa

Durante todo o período que vai de 1766 a 1794, Burke foi um atuante membro do Parlamento e, como tal, esteve presente nos principais acontecimentos políticos da Inglaterra dos meados do século XVIII. Referir-se a esta época e a este lugar é situarmo-nos em um período histórico em que já despontavam na Inglaterra sinais do grande surto econômico provocado pela Revolução Industrial; significa, também, colocarmo-nos em um país onde há quase um século ocorrera a derrocada da monarquia absolutista, e onde a ordem capitalista já se tornara parte do *status quo*, instaurada como foi na Inglaterra por um processo de acomodação progressiva do novo na velha ordem tradicional.

Num contexto mais específico, a época em que Burke iniciou sua carreira política coincide com um evento que iria ter conseqüências significativas na política britânica: a ascensão de Jorge III ao trono da Inglaterra. Tornando-se rei em 1760, Jorge III iria tentar

de todas as formas assegurar um papel mais ativo para a Coroa, a qual, desde a Revolução Gloriosa de 1688, havia perdido influência em benefício do fortalecimento do Parlamento. Assim, os primeiros 35 anos do reinado de Jorge III foram marcados pela ação deliberada do rei com vistas a reverter, a qualquer custo, a tendência prevalescente nas décadas anteriores, de modo a reconquistar para a Coroa o poder efetivo. E, nesta luta, Edmund Burke se colocou ao lado do Parlamento, defendendo o regime parlamentar e a ordem constitucional inglesa. Um dos escritos mais notáveis sobre esta problemática é, sem dúvida, o panfleto de Burke datado de 1770 e intitulado *Thoughts on the cause of the present discontents* (cujos excertos incluímos neste volume). Fazendo uma análise da situação política da época, Burke argumentava no sentido de mostrar que as ações de Jorge III chocavam-se com o espírito da Constituição; e denunciava como prática de favoritismo o critério pessoal na escolha dos ministros. Combatendo a camarilha do rei, Burke defendia a escolha dos membros do ministério segundo bases públicas, isto é, através da aprovação do Parlamento, que representa a soberania popular. É neste ensaio que encontramos, pela primeira vez expressa de forma inequívoca, uma defesa dos partidos políticos como instrumentos de ação conjunta na vida pública.

Foi também no tempo de Burke que se acirrou o conflito do Império britânico com as colônias americanas, culminando na guerra da independência. O desenvolvimento prodigioso das colônias da América no século XVIII havia gerado tensões no sistema de regulação política e econômica imperial, e a determinação da Coroa de manter o controle absoluto sobre os povos colonizados resultou em repressão e guerra. Defensor de uma política mais conciliatória, Burke se envolveria de forma combativa na questão colonial, tentando evitar a secessão das treze colônias americanas. Seus pronunciamentos mais conhecidos sobre esta questão são os discursos parlamentares *On american taxation* (1774) e *On moving his resolution for conciliation with America* (1775), e a carta enviada à sua base eleitoral justificando sua posição em defesa dos americanos, *Letter to the sheriffs of Bristol* (1777). Em seus pronunciamentos, Burke defendia a necessidade de se encontrar uma solução harmônica para o problema daqueles que, em verdade, eram descendentes dos ingleses e que, como estes, possuíam o espírito de liberdade que tão bem encarnavam as instituições britânicas; argumentava que estava em risco não apenas as liberdades dos americanos mas as próprias liberdades dos ingleses.

Se foi em nome dessas liberdades que Burke se insurgiu contra as investidas da Coroa em tentar aumentar seu poderio interna e externamente, foi em nome da ordem e das tradições inglesas que Burke iniciaria uma cruzada contra o acontecimento histórico mais surpreendente de sua época, a Revolução Francesa de 1789. Sua hostilidade desmesurada a este movimento revolucionário sem precedentes, que causara entusiasmo entre os ingleses, inspirou-lhe a produção de sua mais importante obra: *Reflexões sobre a revolução em França*, publicada em 1790. Esta obra foi motivada por um pronunciamento do dissidente protestante Richard Price, que, elogiando a Revolução Francesa, elegia-a como modelo aos britânicos. Assim é que grande parte desta obra tem por fim dinamitar os argumentos dos defensores na Inglaterra daquelas idéias radicais que impulsionaram a Revolução, as quais Burke temia que fossem generalizadas. Desta maneira, Burke discute as idéias fundamentais que animaram o movimento, tais como a questão da igualdade, dos direitos do homem e da soberania popular; alerta contra os perigos da democracia em abstrato e da mera regra do número; e questiona o caráter racionalista e idealista do movimento, salientando não se tratar simplesmente do fato de estar a revolução provocando o desmoronamento da velha ordem, mas de estar causando a deslegitimação dos valores tradicionais, destruindo assim toda uma herança em recursos materiais e espirituais arduamente conquistada pela sociedade. Contrapondo-se a esses males, Burke exalta as virtudes da Constituição inglesa, repositório do espírito de continuidade, da sabedoria tradicional, da prescrição, da aceitação de uma hierarquia social e da propriedade, e da consagração religiosa da autoridade secular. É particularmente nesta obra que se encontram expostos de forma mais clara os fundamentos e traços conservadores do pensamento de Burke.

Uma sociedade natural, hierarquica e desigual

É uma tarefa demasiado árdua discutir em uma breve apresentação os vários e intrincados aspectos envolvidos no pensamento de Burke, principalmente por se tratar de um pensador e político que nunca chegou — nem mesmo nas *Reflexões* — a expor de modo sistemático suas idéias fundamentais. Estas, ao contrário, emergem em meio a críticas e argumentos construídos na discussão acerca de questões concretas. Sua despreo-

cupação com a sistematização de seu pensamento muito se deve ao fato de esposar uma visão hostil às abstrações. Para Burke, as concepções teóricas, sem contato com a realidade, muitas vezes obstruem ou corrompem a ação política, por não levar em consideração as circunstâncias complexas em que os problemas estão envolvidos: "São as circunstâncias que fazem com que qualquer plano político ou civil seja benéfico ou prejudicial para a humanidade". Desse modo, princípios abstratos não podem ser simplesmente aplicados na solução de problemas políticos reais. De fato, foi essa a primeira grande objeção de Burke à Revolução Francesa, um movimento motivado por princípios abstratos como *a* liberdade, *a* igualdade. Isso não significa, no entanto, que Burke tenha evitado fazer generalizações teóricas. E, apesar de suas constantes referências pouco elogiosas ao pensamento abstrato, suas críticas às idéias revolucionárias, bem como as posições fundamentais que defendia, não deixavam de possuir fundamentos metafísicos. Burke admitia existir, subjacente ao fluxo dos eventos, uma realidade superior, sendo essencial para qualquer ação o seu conhecimento. E, de fato, sua concepção sobre o Estado e a sociedade baseia-se em determinadas suposições sobre a natureza do Universo. A esse respeito, cabe ressaltar o papel proeminente da religião no esquema explicativo de Burke.

Estado e sociedade fazem parte da ordem natural do Universo, que é uma criação divina. Segundo Burke, Deus criou um Universo ordenado, governado por leis eternas. Os homens são parte da natureza e estão sujeitos às suas leis. Estas leis eternas criam suas convenções e o imperativo de respeitá-las; regulam a dominação do homem pelo homem e controlam os direitos e obrigações dos governantes e governados. Os homens, por sua vez, dependem uns dos outros, e sua ação criativa e produtiva se desenvolve através da cooperação. Esta requer a definição de regras e a confiança mútua, o que é desenvolvido pelos homens, com o passar do tempo, através da interação, da acomodação mútua e da adaptação ao meio em que vivem. É desse modo que eles criam os princípios comuns que formam a base de uma sociedade estável.

Alguns pontos podem assim ser assinalados quanto à concepção de Burke acerca da natureza da sociedade e do Estado. Em primeiro lugar, a sociedade tem uma essência moral, um sistema de mútuas expectativas, deveres e direitos sociais (e não naturais). Em segundo lugar, vemos em Burke a idéia de que a sociedade é natural e de que os homens são por natureza sociais ("o estado de sociedade

civil [...] é um estado de natureza"). E aqui cabe frisar que, para Burke, faz também parte da natureza das coisas a desigualdade (e a propriedade, que tem por traço fundamental ser desigual). A natureza é hierárquica; assim, uma sociedade ordenada é naturalmente dividida em estratos ou classes, de modo que a igualdade, tanto política, social como econômica, vai contra a natureza. Para Burke, a idéia de igualdade, esta "monstruosa ficção" apregoada pela Revolução Francesa, só serve para subverter a ordem e "para agravar e tornar mais amarga a desigualdade real que nunca pode ser eliminada e que a ordem da vida civil estabelece, tanto para benefício dos que têm de viver em uma condição humilde" como dos privilegiados.

Em terceiro lugar, tem-se a idéia de que a sociedade não apenas tem origem divina mas também é divinamente ordenada. Segundo Burke, Deus nos legou o Estado, que é o meio necessário pelo qual nossa natureza é aperfeiçoada pela nossa virtude. Nesse sentido, a sociedade e o Estado possibilitam a realização das potencialidades humanas. Pode-se identificar em Burke uma atitude de veneração ao Estado (especificamente ao Estado inglês), bastante similar à que teria mais tarde Hegel em relação ao Estado prussiano. Como afirma Burke, o Estado é "uma associação de toda ciência, de toda arte, de toda virtude e de toda perfeição [...] uma associação não apenas entre os vivos, mas também entre os mortos e os que irão nascer". E isso nos leva a fazer alusão a um outro traço importante do pensamento de Burke: sua defesa da continuidade, sua reverência à tradição social e constitucional.

Uma constante no pensamento político de Burke, aparente tanto quando ele criticava o governo autocrático e a política colonial da Coroa como quando vilipendiava a Revolução Francesa, é a defesa da Constituição inglesa. Muito do seu sentido de conservação está referido ao que esta Constituição, a seu ver, representava ou personificava. Em primeiro lugar, ela representava o pacto voluntário pelo qual uma sociedade é criada; e por se basear em um contrato voluntário inicial, ela é um imperativo para todos os indivíduos de uma sociedade. Em segundo lugar, a Constituição inglesa personificava a tradição, e por isso deveria ser respeitada, porque esta representa a "progressiva experiência" do homem. Afirma Burke: "Nossa Constituição é uma 'Constituição prescritiva'; é uma Constituição cuja única autoridade consiste no fato de ter existido desde tempos imemoráveis". E as velhas instituições são as mais úteis, porque elas têm a sabedoria de Deus trabalhando através da experiência dos homens no curso de sua história.

Em terceiro lugar, defender a Constituição inglesa significava defender o arranjo político instaurado a partir da Revolução de 1688, que garantia o equilíbrio entre a Coroa e o Parlamento. Este arranjo político consagrava à monarquia a condição de instituição central da ordem política, ao personificar o objeto "natural" de obediência e reverência; mas atribuía ao Parlamento — corpo representativo dos diferentes interesses do reino — a condição de contrapeso da instituição monárquica, possibilitando o necessário controle sobre os abusos do poder real. Afirma Burke: "A virtude, o espírito e a essência da Câmara dos Comuns consiste em ser ela a imagem expressa dos sentimentos da nação. Ela não foi instituída para ser um controle *sobre* o povo [...] Ela foi planejada como um controle *para* o povo". Assim, tem uma posição-chave nesse arranjo constitucional a Câmara dos Comuns, através da qual o povo está representado. No entanto, o caráter representativo desta Câmara é para Burke muito mais virtual do que real, e tem pouco a ver com base eleitoral, mesmo porque Burke se opunha à extensão do sufrágio. Segundo Burke, os interesses têm uma realidade objetiva e são o fruto de debate e deliberação entre homens de sabedoria e de virtude, não se confundindo com os meros desejos e opiniões do povo. É nesse sentido que Burke defendia o mandato independente na atividade de um representante. Como argumenta em seu famoso discurso aos eleitores de Bristol, "o Parlamento é uma assembléia deliberante de uma nação, com um único interesse, o de todos; onde não deveriam influir fins e preconceitos locais, mas o bem comum [...]". É portanto um direito e um dever dos membros do Parlamento seguir sua própria consciência e julgamento independente, ao invés de obedecer aos desejos ou instruções de sua base.

Finalmente cabe ressaltar a importância assinalada por Burke aos partidos políticos, peça essencial de um governo livre. Na verdade, Burke foi quem primeiro atribuiu um significado positivo ao termo partido político, dissociando-o do caráter faccioso originalmente atribuído aos agrupamentos políticos. Sua defesa dos partidos políticos é uma reação à idéia, difundida pela camarilha do rei, de que toda conexão que persegue um fim político é necessariamente uma facção que visa somente vantagens pessoais e antipatrióticas. Contrapondo-se a essa idéia, Burke formulou a definição clássica de partido político: "Um grupo de homens unidos para a promoção, através de seu esforço conjunto, do interesse nacional, com base em algum princípio determinado com o qual todos concordam". Os partidos são instrumentos necessários para que planos

comuns possam ser postos em prática "com todo o poder e autoridade do Estado".

Concebendo a sociedade como um organismo que encarnava a ordem moral de origem divina; fiel defensor da hierarquia social, das prescrições, dos direitos herdados e da continuidade histórica; crítico ferrenho das idéias e práticas da Revolução Francesa; Burke, por estes e outros atributos, tornou-se o exponente máximo do pensamento conservador. Conhecer suas idéias ajuda-nos a entender os fundamentos em que está baseada a crítica conservadora à concepção dialética da história, à teoria da revolução, ao radicalismo político. Mas Burke foi também um vigoroso inimigo da camarilha do rei Jorge III, crítico contumaz do governo autocrático e do imperialismo britânico em sua forma vigente na América, Irlanda e Índia no século XVIII; defensor de uma economia de mercado, da tolerância religiosa e dos princípios liberais da Revolução Whig de 1688. Tais atributos é que deram a Burke o título de constitucionalista liberal. Um liberal conservador, esta seria a melhor denominação para Burke; e discutir sua concepção sobre representação política, sobre partidos e governo partidário, ajuda-nos a conhecer os mecanismos característicos de um regime parlamentar.

Bibliografia

BURKE, E. *Reflections on the revolution in France.* New York, Delphin Books, Doubleday & Co., 1961.

______. *Textos políticos.* México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. Burke. Chicago, William Benton Publisher, 1970. v. 4.

FREEMAN, Michael. *Edmund Burke and the critique of political radicalism.* Oxford, Basil Blackwell, 1980.

MACPHERSON, C. B. *Burke.* Madrid, Alianza Editorial, 1980.

SABINE, G. *Historia de la teoría política.* 7. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

TOUCHARD, J. *História das idéias políticas.* Lisboa, Publicações Europa-América, 1970. v. 5.

TEXTOS DE BURKE

Reflexões sobre as causas do descontentamento atual*

[...]

Esta camarilha propagou com êxito uma doutrina que serve para mascarar todos esses atos de traição; enquanto esta doutrina receber o mais ínfimo grau de consideração, será absolutamente insensato buscar uma oposição vigorosa ao partido da Corte. A doutrina é a seguinte: todas as alianças são, por natureza, facciosas e, como tais, devem ser destruídas e dispersadas; e a regra para formar ministérios é a simples capacidade pessoal, medida segundo a concepção desta camarilha e detectada ao acaso dentre todos os grupos e categorias de homens públicos. Este decreto foi solene e pessoalmente promulgado pelo conde de Bute, chefe do partido da Corte, em um discurso que pronunciou no ano de 1766, contra o ministério então no poder e, ao que se saiba, o único que ele já tenha atacado, alguma vez, direta e publicamente.

Não é, de modo algum, de admirar que tais pessoas façam semelhantes declarações. Que aliança e facção sejam termos equivalentes é uma opinião que todos os estadistas inconstitucionais inculcaram a todas as épocas. A razão disto é evidente. Enquanto os homens estão ligados entre si, a comunicação do alarme contra qualquer intenção maligna é fácil e rápida. Eles são capazes de pressenti-lo através do acordo comum e de se lhe opor com a união de suas forças, ao passo que quando estão dispersos, sem ordem, acordo ou disciplina, a comunicação é insegura, o consenso difícil e a resistência impraticável. Se os homens não conhecem os princípios dos demais, não experimentaram os talentos dos outros nem colocaram em prática seus mútuos talentos e disposições através de esforços comuns nos negócios, não há, entre eles, confiança pessoal nem amizade nem interesse comum, e é evidente que não podem desempenhar nenhum papel público com uniformidade, perseverança ou eficácia. Em aliança com outros, o homem mais insignificante,

* Extraído de: BURKE, E. *Textos políticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1942. p. 285-9. Tradução de Cid Knipell Moreira.

agregado ao peso de todos, tem seu valor e utilidade; fora dela, os maiores talentos são totalmente inúteis para servir ao povo. Nenhum homem que não esteja exaltado pelo júbilo até chegar ao entusiasmo pode imaginar que seus esforços solitários, desamparados, inconstantes e assistemáticos tenham poder para derrotar os desígnios sutis e as intrigas tramadas pelos cidadãos ambiciosos. Quando os maus se associam, os bons têm de se unir; caso contrário, irão caindo um a um, implacavelmente sacrificados numa luta mesquinha.

Não basta que o homem colocado em um cargo de confiança deseje o bem de seu país; não basta que pessoalmente jamais tenha realizado um só ato prejudicial, nem que tenha votado sempre de acordo com sua consciência e nem ainda que tenha se pronunciado contra todo plano que lhe tenha parecido prejudicial aos interesses do país. Este caráter inofensivo e ineficaz — que parece se formar em um plano de excusa e desculpa — resulta, lamentavelmente, de pouco alcance no caminho do dever público. O que o dever exige e implora não é apenas que se manifeste o que está bom, mas que este bem prevaleça; não apenas que se saiba o que é que está ruim, mas que isto se frustre. Quando o homem público não chega a se colocar em condições de cumprir seu dever com eficácia, esta omissão frustra os propósitos de seu mandato quase da mesma forma que se o houvesse traído abertamente. Na verdade, não é um resumo muito elogioso da vida de um homem dizer que sempre trabalhou bem, mas que se conduziu de tal forma que seus atos não deram margem à produção de nenhuma conseqüência.

Não me espanto de que a conduta de muitos partidos tenha levado pessoas de virtude delicada e escrupulosa a se inclinarem, de certo modo, a se afastar de toda espécie de aliança política. Admito que as pessoas com freqüência adquiram, em tais confederações, um espírito estreito, intolerante e proibidor e que facilmente tendam a fundir a idéia de bem comum neste interesse circunscrito e parcial. Mas quando o dever torna necessário enfrentar uma situação crítica, o que cabe é se preservar dos perigos que dela derivam, mas não desertar da própria situação. Se uma fortaleza está situada num ar insalubre, um oficial da guarnição deve cuidar de sua saúde, mas não pode desertar de seu posto. Toda profissão, sem excluir a gloriosa profissão de soldado, nem a sagrada do sacerdote, é suscetível de cair em vícios particulares; mas estes não constituem argumentos contra esses modos de vida nem são os vícios, em si mesmos, inevitáveis em cada indivíduo que a elas se dedicam. São da mesma natureza as alianças políticas: essencialmente necessárias

para a plena realização de nosso dever público e suscetíveis, acidentalmente, de se degenerar em facções. As comunidades políticas se compõem de famílias; as comunidades políticas livres se compõem também de partidos e com a mesma razão podemos tanto afirmar que nossos afetos naturais e laços sanguíneos tendem inevitavelmente a fazer de nós maus cidadãos, quanto dizer que os laços partidários enfraquecem os que nos ligam ao nosso país.

Alguns legisladores vão tão longe que chegam a fazer da neutralidade nas lutas partidárias um delito contra o Estado. Não sei se isto é levar o princípio ao extremo. O que é certo, na verdade, é que os melhores patriotas nas maiores comunidades políticas sempre defenderam e fomentaram tais alianças. *Idem sentire de republica* tem sido para eles o laço principal de amizade e afeição, e não conheço outro suscetível de formar hábitos mais firmes, estimados, atraentes, honrados e virtuosos. Os romanos levaram o princípio ainda mais além. Inclusive o fato de ter, ao mesmo tempo, cargos cujo desempenho derivava do acaso e não da seleção, dava lugar a uma relação que se perpetuava. Denominava-se *necessitudo sortis* e era considerada com reverência sagrada. O rompimento de alguma destas modalidades de relação civil era considerado como um ato da mais evidente vilania. O povo inteiro se distribuía em sociedades políticas, e cada um nelas atuava em apoio aos interesses estatais que lhe diziam respeito, porque então não constituía um delito, por parte daqueles que partilhavam os mesmos sentimentos e opiniões, buscar, por meios dignos, a superioridade e o poder. Este povo sensato estava longe de imaginar que essas alianças não possuíssem nenhum vínculo e não obrigassem a nenhum dever e que os homens, a cada convocação da segurança pública, pudessem abandoná-las sem disto se envergonhar. Tampouco imaginavam que a amizade fosse um passo considerável em direção ao patriotismo e que aquele que, no intercurso comum da vida, demonstrasse favorecer alguém além de si mesmo — quando chegava a desempenhar uma função pública — provavelmente estaria atendendo a algum outro interesse distante do seu.

[...]

Um partido é um grupo de homens unidos para fomentar, através de ações conjuntas, o interesse nacional, na base de algum princípio determinado sobre o qual todos estão de acordo. De minha parte parece-me impossível conceber que alguém acredite em sua própria política ou acredite que esta possa ter algum peso se se nega a adotar os meios de colocá-la em prática. A tarefa do filósofo especulativo consiste em descobrir os fins correspondentes ao governo. A do político, que é o filósofo em ação, é a de encontrar meios adequados para alcançar tais fins e utilizá-los com eficácia. Por conseguinte, toda aliança digna confessará que seu propósito primeiro consiste em tentar fazer, por todos os meios honestos, com que os homens que partilham das mesmas opiniões se coloquem em uma situação tal que possam pôr em execução os planos comuns, com todo o poder e a autoridade do Estado. Como este poder está ligado a certos cargos, é seu dever aspirar por eles. Sem que tenham de proibir isto aos demais, estão obrigados a dar preferência ao seu partido em todas as coisas e a não aceitar, por nenhuma consideração particular, nenhuma oferta de poder na qual não se inclua todo o grupo, nem a tolerar que, na administração ou no conselho, sejam dirigidos, controlados ou sobrepujados por aqueles que se contrapõem aos princípios fundamentais nos quais o partido se baseia, ou ainda aos princípios sobre os quais se deve apoiar uma aliança digna. Esta luta generosa pelo poder, conduzida na base de tais máximas honrosas e viris, distingue-se facilmente da luta mesquinha e interesseira por cargos e remunerações. O próprio estilo de tais pessoas servirá para diferenciá-las desses inumeráveis impostores que enganam os ignorantes com profissões de fé incompatíveis com a prática humana e que logo caem em práticas que estão abaixo do nível da retidão comum.

[...]

Discurso aos eleitores de Bristol*

Discurso aos eleitores de Bristol ao ser declarado, pelos xerifes, devidamente eleito como um dos representantes daquela cidade no Parlamento, quinta-feira, dia 3 de novembro de 1774.

[...]

Em todos os sentidos sou devedor de todos os vizinhos desta cidade. Meus amigos particulares têm sobre mim o direito a que eu não frustre as esperanças que em mim depositaram. Jamais houve causa que fosse apoiada com mais constância, mais diligên-

* Extraído de: BURKE, E. *Textos políticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1942. p. 311-4. Tradução de Cid Knipell Moreira.

cia e mais animação. Fui apoiado com um zelo e um entusiasmo por parte de meus amigos, que — por seu objetivo ter sido proporcional às suas gestões — jamais poderia ser suficientemente elogiado. Apoiaram-me baseando-se nos princípios mais liberais. Desejavam que os deputados de Bristol fossem escolhidos para representar a cidade e o país e não para representá-los exclusivamente.

Até agora não estão decepcionados. Ainda que não possua nada mais, estou certo de possuir a têmpera adequada a vos servir. Não conheço nada de Bristol, a não ser as atenções que recebi e as virtudes que vi praticadas nesta cidade.

Conservarei sempre o que sinto agora: a adesão mais perfeita e grata de todos os meus amigos — e não tenho inimizades nem ressentimentos. Não posso jamais considerar a fidelidade aos compromissos e a constância na amizade senão com a mais alta aprovação, mesmo quando estas nobres qualidades sejam empregadas contra as minhas próprias pretensões. O cavalheiro que não obteve a mesma sorte que eu nesta luta desfruta, nesse sentido, de um consolo que confere tanta honra a ele quanto aos seus amigos. Estes certamente não deixaram nada a dever em seu apoio.

No que tange à petulância vulgar que a ira partidária provoca nas mentes estreitas, ainda que se manifestasse até neste tribunal, não me causaria o menor espanto. O vôo mais alto de tais pássaros fica limitado às camadas inferiores do ar. Nós os ouvimos e os vemos como quando vós, cavalheiros, desfrutais do ar sereno que se eleva de vossas rochas e vedes as gaivotas que bicam o barro de vosso rio, deixado a descoberto pela maré baixa.

Acho que não posso concluir sem dizer uma palavra sobre um tema que foi tocado por meu digno colega. Desejaria que o tema tivesse sido mencionado apenas por alto, porque não tenho tempo para examiná-lo profundamente. Mas já que ele considerou oportuno a ele se referir, preciso vos dar uma explicação clara de meus humildes sentimentos acerca deste assunto.

Ele vos disse que "o tema das instruções ocasionou muitas disputas e intranqüilidade nesta cidade" e, se o entendi bem, expressou-se em favor da autoridade coercitiva das referidas instruções.

Certamente, cavalheiros, a felicidade e a glória de um representante devem consistir em viver na mais estreita união, na mais íntima correspondência e numa comunicação irrestrita com seus eleitores. Seus desejos devem ter para ele grande peso, sua opinião o máximo respeito e seus assuntos uma atenção incessante. É seu dever sacrificar seu repouso, seus prazeres e suas satisfações aos deles; e, sobretudo, preferir sempre e em todas as ocasiões o interesse deles ao seu próprio interesse. Mas a sua opinião imparcial, seu juízo maduro e sua consciência esclarecida não devem ser sacrificada a vós, a nenhum homem e nem a nenhum grupo de homens. Todas estas coisas ele não as tem como derivadas da vossa vontade e nem do direito e da Constituição. São um empréstimo efetuado pela Província, por cujo abuso ele é tremendamente responsável. Vosso representante deve a vós não apenas o seu trabalho, mas também o seu juízo, e se os sacrificar à vossa opinião, ele vos trai ao invés de vos servir.

Meu digno colega diz que sua vontade deve ser servidora da vossa. Se isto fosse tudo, a coisa seria simples. Se o governo fosse, em qualquer lugar, questão de vontade, a vossa deveria, sem nenhum gênero de dúvidas, ser superior. Mas o governo e a legislação são problemas de razão e juízo e não de inclinação, e que tipo de razão é esta em que a decisão precede a discussão, em que um grupo de homens delibera e outro decide e na qual aqueles que assumem as decisões estão talvez a trezentas milhas daqueles que ouvem os argumentos?

Dar opinião é direito de todos os homens. A opinião dos eleitores é uma opinião de peso e respeito que um representante deve sempre se alegrar por ouvir e sempre examinar com a máxima atenção. Mas as instruções *imperativas*, os *mandatos* que o deputado está obrigado, de maneira cega e implícita, a obedecer, votar e defender, ainda que sejam contrárias às convicções mais claras de seu juízo e de sua consciência, são coisas totalmente desconhecidas nas leis do país e surgem de uma interpretação fundamentalmente equivocada de toda a ordem e respeito à nossa Constituição.

O Parlamento não é um *congresso* de embaixadores que defendem interesses distintos e hostis, interesses que cada um de seus membros deve sustentar, como agente e advogado, contra outros agentes e advogados, mas uma assembléia deliberativa de *uma* nação, com *um* interesse: o da totalidade, onde o que deve valer não são os interesses e preconceitos locais, mas o bem geral que resulta da razão geral do todo. Elegei um deputado, mas quando o haveis escolhido, ele não é o deputado por Bristol e sim um membro do *Parlamento*. Se o eleitor local tiver um interesse ou formar uma opinião precipitada, que claramente se oponham ao bem-estar real do resto da comunidade, o deputado, no assunto em pauta, deve se abster, como os demais, de qualquer gestão para levá-lo a cabo. Peço-vos perdão por me haver estendido sobre este aspecto. Involuntaria-

mente me vi obrigado a tratar disto, mas quero manter sempre convosco uma respeitosa franqueza. Serei vosso amigo fiel e devoto servidor até o fim de minha vida e sei que não desejais um adulador. Quanto às instruções, contudo, creio apenas não ser possível, entre nós, nenhum tipo de discrepância. Talvez seja excessivo o incômodo que vos provoco ao tratar deste assunto.

Desde o primeiro momento em que me animei a solicitar vosso apoio, até este dia feliz em que me haveis eleito, não prometi outra coisa senão tentativas humildes e perseverantes de cumprir com o meu dever. Confesso que o peso desse dever me faz tremer, e quem quer que considere bem o que significa recusará, desprezando qualquer outra consideração, tudo o que tenha a menor probabilidade de ser um compromisso incontestável e precipitado. Ser um bom membro do Parlamento é, permiti-me dizer-vos, uma tarefa difícil; especialmente neste momento em que existe uma facilidade tão grande de se cair nos perigosos extremos da submissão servil e do populismo. É absolutamente necessário, mas extremamente difícil, unir a circunspecção com a firmeza. Somos agora deputados por uma rica *cidade* comercial; mas esta cidade não é, contudo, senão uma parte de uma rica *nação* comercial cujos interesses são variados, multiformes e intrincados. Somos deputados de uma grande nação que, contudo, não é senão parte de um grande *império*, expandido, por nossa virtude e nosso destino, aos limites mais longínquos do Oriente e do Ocidente. Todos esses vastos interesses devem ser considerados, comparados e, se possível, reconciliados. Somos deputados de um país *livre* e sabemos todos, sem dúvida, que o mecanismo de uma Constituição livre não é coisa simples, mas tão intrincada e delicada quanto valiosa. Somos deputados de uma grande e antiga *monarquia* e devemos conservar religiosamente os verdadeiros direitos legais do soberano que formam a pedra fundamental que une o nobre e bem construído arco de nosso império à nossa Constituição. Uma Constituição feita com poderes equilibrados deve ser sempre crítica. Como tal, hei de tratar aquela parte da Constituição que esteja ao meu alcance. Conheço meus limites e desejo o apoio de todos. Em particular, aspiro a amizade e cultivarei a melhor correspondência com o digno colega que me haveis dado.

Não vos molesto mais a não ser para mais uma vez vos agradecer — a vós, cavalheiros, por vossa atenção; aos candidatos, por sua conduta moderada e cortês; e aos *xerifes*, por uma conduta que pode servir de modelo a todos os que desempenham funções públicas.

Reflexões sobre a revolução na França*

[...]

Tão longe está de ser verdade que tenhamos adquirido, através da revolução [1688], o direito de eleger nossos reis que, se o tivéssemos possuído antes, a nação inglesa naquela época teria para sempre a ele renunciado e abdicado da forma mais solene, para si mesma e para toda a sua posteridade. [...]

É verdade que, ajudada pelos poderes derivados da coerção e da oportunidade, a nação naquela época era, em certo sentido, livre para tomar o caminho que lhe aprouvesse para ocupar o trono; mas livre apenas para fazê-lo sobre as mesmas bases nas quais poderia ter abolido totalmente sua monarquia e qualquer outra parte de sua Constituição. Contudo, não encarava tais mudanças audaciosas como sua atribuição. De fato é difícil, talvez impossível, fixar limites à mera competência *abstrata* do poder supremo, tal como era exercido pelo Parlamento da época. Mas os limites de uma competência *moral*, mesmo em poderes mais indiscutivelmente soberanos — que submetem a vontade fortuita à razão permanente e aos preceitos firmes da fé, justiça e política fundamental estabelecida —, são perfeitamente inteligíveis e se impõem perfeitamente sobre aqueles que exercem no Estado qualquer autoridade, sob qualquer denominação e a qualquer título. A Câmara dos Lordes, por exemplo, não é moralmente competente para dissolver a Câmara dos Comuns; não, nem mesmo para se dissolver ou para abdicar, se quisesse, de sua parcela na legislatura do reino. Embora um rei possa pessoalmente abdicar, não pode abdicar pela monarquia. Devido a tão forte ou a uma mais forte razão, a Câmara dos Comuns não pode renunciar à sua parcela de autoridade. O engajamento ou o pacto social, que geralmente é chamado de Constituição, proíbe tal violação e tal desistência. As partes constituintes de um Estado estão obrigadas a manter sua fé pública, umas diante das outras e diante de todos aqueles que derivam qualquer interesse sério a partir de seus compromissos, da mesma forma que o Estado como um todo está obrigado a manter sua confiança diante de comunidades distintas. Caso contrário, a competência e o poder logo se confundiriam, e não restaria nenhuma lei, a não ser a von-

* Extraído de: BURKE, E. *Reflections on the revolution in France and the rights of man*. New York, Delphin Books, 1961. p. 31-142. Tradução de Cid Knipell Moreira.

tade de uma coerção predominante. A partir deste princípio, a sucessão da Coroa tem sido sempre o que é hoje, uma sucessão hereditária por lei: na antiga norma, era uma sucessão pela lei comum; na nova, pela lei estatutária, a qual opera a partir dos princípios da lei comum e não muda a substância, mas regula a forma e descreve as personalidades. Ambas estas descrições da lei possuem a mesma coerção e são derivadas de uma autoridade igual que emana do acordo comum e do pacto original do Estado, *communi sponsione reipublicæ*, e, como tais, se impõem igualmente ao rei e ao povo, na medida em que suas condições sejam observadas e em que se mantenha o mesmo organismo político.

[...]

[...] A Revolução [Inglesa] foi feita para preservar nossas antigas leis e liberdades indiscutíveis e aquela antiga Constituição de governo que é nossa única garantia para a lei e a liberdade. Se desejais conhecer o espírito de nossa Constituição e a política que predominou naquele extenso período que a manteve até hoje, por favor, procurai por ambas em nossas histórias, em nossos registros, em nossos atos parlamentares e atas de assembléias do Parlamento e não nos sermões do Velho Testamento e torradas de sobremesa da Sociedade Revolucionária. Nos primeiros encontrareis outras idéias e uma outra linguagem. Um tal pleito é tão inadequado ao nosso temperamento e desejos quanto insustentado por qualquer aparência de autoridade. A própria idéia da confecção de um novo governo é suficiente para nos encher de desgosto e horror. No período da revolução, desejávamos, e ainda hoje desejamos, derivar tudo o que possuímos como *uma herança de nossos ancestrais*. Com base naquele tronco e linhagem da herança, temos tomado cuidado para não inocular nenhum broto estranho à natureza da planta original. Todas as reformas que até aqui realizamos procedem do princípio de referência à antigüidade; e eu espero ou, antes, estou convencido de que todas aquelas que eventualmente possam ser realizadas daqui por diante serão concebidas cuidadosamente a partir do precedente, da autoridade e do exemplo analógicos.

[...]

Da Carta Magna à Declaração de Direitos, observareis que tem sido a política uniforme de nossa Constituição que reivindica e assegura nossas liberdades, como uma *herança inalienável* a nós atribuída por nossos antepassados e a ser transmitida à nossa posteridade e como um Estado pertencente principalmente ao povo deste reino, sem qualquer referência que seja a qualquer outro direito

mais geral ou anterior. Por este meio, a nossa Constituição preserva uma unidade em meio à imensa diversidade de suas partes. Possuímos uma Coroa transmissível, uma nobreza transmissível e uma Câmara dos Comuns e um povo herdando privilégios, franquias e liberdades, a partir de uma longa linhagem de ancestrais.

Parece-me que esta política é o resultado da profunda reflexão ou, antes, o efeito feliz de se seguir a natureza, que é sabedoria sem reflexão e acima dela. Geralmente um espírito de inovação é o resultado de um temperamento egoísta e de concepções estreitas. O povo não esperará da posteridade, que, por sua vez, jamais espera de seus ancestrais. Além disso, o povo da Inglaterra bem sabe que a idéia de herança oferece um princípio seguro de conservação e um princípio seguro de transmissão, sem jamais excluir um princípio de aperfeiçoamento. Ela deixa livre a aquisição, mas assegura o que adquire. Quaisquer que sejam os benefícios obtidos por um Estado regido por tais preceitos, eles são rapidamente trancados como numa espécie de estabelecimento familiar; agarrados para sempre como por um tipo de mão-morta. Através de uma política constitucional, operando segundo o padrão da natureza, recebemos, mantemos e transmitimos nosso governo e nossos privilégios, da mesma forma pela qual desfrutamos e transmitimos nossa propriedade e nossas vidas. As instituições políticas, os bens materiais, as dádivas da Providência, são legados a nós e a partir de nós, no mesmo sentido e seqüência. Nosso sistema político é disposto numa correspondência e simetria adequadas à ordem do mundo e ao modo de existência decretado a uma estrutura permanente composta de partes transitórias; donde, por força de uma sabedoria prodigiosa — que molda simultaneamente a grande incorporação misteriosa da raça humana —, a totalidade, numa dada época, nunca é velha, ou de meia-idade ou jovem, mas está numa condição de constância imutável, e se move através do curso alternado de decadência, queda, renovação e progresso perpétuos. Desta forma, ao manter o método da natureza na conduta do Estado, nunca somos totalmente novos naquilo que melhoramos e nunca totalmente obsoletos naquilo que retemos. Aderindo desta maneira e sobre tais princípios aos nossos antepassados, somos guiados não pela superstição dos antiquários mas pelo espírito da analogia filosófica. Nesta escolha da herança, atribuímos à nossa concepção de governo a imagem de uma relação sanguínea; amarramos a Constituição de nosso país aos nossos mais caros laços domésticos; adotamos nossas leis fundamentais no seio de nossos sentimentos familiares e mantemos inseparáveis — alimentando com o calor de todas

as suas caridades associadas e mutuamente espelhadas — nosso Estado, nossos lares, nossos sepulcros e nossos altares.

Através da mesma concepção de uma conformidade à natureza em nossas instituições artificiais — e invocando a ajuda de seus instintos infalíveis e poderosos para fortalecer as maquinações falíveis e frágeis de nossa razão —, temos derivado várias outras e obtido consideráveis benefícios, a partir da consideração de nossas liberdades à luz de uma herança. Atuando sempre como se na presença de antepassados canonizados, o espírito de liberdade, que em si mesmo conduz ao desgoverno e ao excesso, é moderado por uma seriedade respeitável. Esta concepção de uma descendência liberal nos inspira com um senso de dignidade inata habitual que impede aquela insolência arrogante que quase inevitavelmente adere e desonra aqueles que são os primeiros detentores de qualquer distinção. Por este instrumento, nossa liberdade se torna uma liberdade nobre. Ela porta um aspecto imponente e majestoso. Ela tem um *pedigree* e ancestrais ilustres. Tem seus comportamentos e suas insígnias heráldicas. Tem sua galeria de retratos, suas inscrições monumentais, seus registros, evidências e títulos. Granjeamos reverência às nossas instituições civis baseados no princípio sobre o qual a natureza nos ensina a reverenciar homens individuais, levando em conta a sua época e levando em conta aqueles de quem descendem. Todos os vossos sofistas não podem produzir nada mais adequado para preservar uma liberdade racional e humana do que o método que temos perseguido, e têm escolhido nossa natureza ao invés de nossas especulações, nossos fôlegos em lugar de nossas invenções, para os grandes silos e armazéns de nossos direitos e privilégios.

Podeis, se assim vos agradar, tirar proveito de nosso exemplo e conceder à vossa liberdade recuperada uma dignidade correspondente. Vossos privilégios, embora descontínuos, não estão perdidos na memória. É verdade que vossa Constituição, enquanto estivestes fora de seu domínio, sofreu o desgaste e a dilapidação; mas possuístes, em alguns aspectos, as paredes e, no geral, as fundações de um castelo nobre e venerável. Podíeis ter consertado tais paredes; podíeis ter construído sobre tais velhas fundações. Vossa Constituição foi suspensa antes de ser aperfeiçoada; mas tivestes os elementos de uma Constituição tão próximos quanto se poderia desejar. Em vossos velhos Estados possuístes aquela variedade de partes correspondentes às várias descrições daquilo que vossa comunidade felizmente se compunha; tivestes toda aquela associação e toda

aquela oposição de interesses, tivestes aquela ação e reação que, no mundo natural e no mundo político, através da luta recíproca, de forças discordantes, elaboram a harmonia do universo. Estes interesses opostos e conflitantes, que considerais como uma grande mácula tanto na vossa antiga Constituição quanto na nossa atual, interpõem uma checagem salutar a todas as resoluções precipitadas; eles tornam a deliberação não uma questão de escolha mas de necessidade, fazem de toda transformação uma questão de *compromisso*, que naturalmente implica moderação; produzem *temperamentos* que evitam o dano grave de reformas rudes, cruéis e incompetentes, e que tornam para sempre impraticáveis todos os exercícios temerários do poder arbitrário por parte de uns poucos ou de muitos. Através dessa diversidade de membros e de interesses, a liberdade em geral contava com tantas garantias quantas fossem as distintas concepções existentes nas diversas ordens, ao passo que, ao reprimir o todo pelo peso de uma monarquia real, as partes distintas teriam sido impedidas de se deformar e sair de seus lugares designados.

Tivestes todas estas vantagens em vossos Estados antigos; mas preferistes agir como se jamais tivestes sido moldados na sociedade civil e tivestes de começar tudo de novo. Começastes mal, pois começastes desdenhando tudo que vos pertencia. Estabelecestes vosso negócio sem um capital. Se as últimas gerações de vosso país apareceram sem muito brilho a vossos olhos, poderíeis tê-las superado e deduzido vossos pleitos a partir de uma raça mais anterior de ancestrais. A partir de uma pia predileção por tais ancestrais, vossas imaginações teriam neles vislumbrado um padrão de virtude e sabedoria, para além da atual prática vulgar; e teríeis vos elevado com o exemplo ao qual desejastes imitar. Ao respeitar vossos antepassados, teríeis sido ensinados a respeitar a vós mesmos. Não teríeis preferido considerar a França como um povo de ontem, como uma nação de canalhas servis malnascidos até o ano de emancipação de 1789. A fim de fornecer, à custa de vossa honra, uma desculpa para as vossas diversas barbaridades diante de vossos apologistas daqui, não teríeis vos contentado em serdes representados como um bando de escravos quilombolas, subitamente libertos do regime de escravidão e, por isso, devendo ser perdoados por vosso abuso da liberdade à qual não estáveis habituados e à qual éreis inaptos. Não teria sido mais sensato, meu digno amigo, ter-vos imaginado, como eu, de minha parte, sempre vos imaginei, uma nação generosa e galante, de há muito desviada, em vosso prejuízo, por vossos

elevados e românticos sentimentos de fidelidade, honra e lealdade; ter imaginado que os acontecimentos tinham vos sido desfavoráveis, mas que não estivésseis escravizados por qualquer inclinação antiliberal ou servil; que em vossa mais devotada submissão estivésseis motivados por um princípio de espírito público e que era vosso país que reverenciastes na pessoa de vosso rei? Tivésseis feito isto para serdes compreendidos — que, no engano deste erro afável, tivésseis ido mais longe que vossos sábios ancestrais, que estivésseis dispostos a reduzir vossos privilégios antigos ao passo que preservásseis o espírito de vossas antigas e vossas recentes lealdade e honra ou, se modestos por vós mesmos, e sem discernir claramente a Constituição quase obliterada de vossos ancestrais, tivésseis olhado para vossos semelhantes nesta terra, os quais mantiveram vivos os antigos princípios e modelos da velha lei comum da Europa, melhorando-a e adaptando-a ao seu Estado atual — ao seguir exemplos sábios, teríeis dado novos exemplos de sabedoria ao mundo. Teríeis tornado venerável a causa da liberdade aos olhos de cada espírito digno em todas as nações. Teríeis enxotado o despotismo do planeta, mostrando que a liberdade não somente é reconciliável mas, também, quando bem disciplinada, é auxiliar à lei. Teríeis tido um rendimento não opressivo mas produtivo. Teríeis tido um comércio florescente para alimentá-lo. Teríeis possuído uma Constituição livre, uma monarquia potente, um exército disciplinado, um clero reformado e venerado, uma nobreza mitigada mas espiritualizada, a conduzirem vossa virtude e não a se sobreporem a ela. Teríeis possuído um sistema liberal de comuns para estimular e recrutar aquela nobreza; teríeis tido um povo amparado, satisfeito, laborioso e obediente, ensinado a buscar e a reconhecer que a felicidade, em todas as circunstâncias, deve ser encontrada através da virtude; nisto consiste a autêntica igualdade moral da humanidade e não naquela ficção monstruosa que, ao inspirar idéias falsas e vãs expectativas nos homens destinados a viajar no passo obscuro da vida laboriosa, apenas se presta a agravar e a amargar aquela desigualdade real que nunca se pode eliminar e que a ordem da vida civil estabelece tanto para o benefício daqueles a quem ela deve deixar num estado humilde quanto para aqueles a quem é capaz de exaltar a uma condição mais notável mas não mais feliz. Tivestes aberto diante de vós um caminho suave e fácil para a felicidade e a glória, superior a qualquer coisa já registrada na história do mundo, mas tendes demonstrado que a dificuldade é boa para o homem.

[...]

Tão longe estou de negar na teoria quanto integralmente longe está meu coração de conter na prática (se eu tivesse o poder de conceder ou de conter) os direitos *reais* dos homens. Ao negar suas falsas reivindicações de direito, não pretendo injuriar aqueles que são reais e que são tais que seus pretensos direitos se destruiriam totalmente. Se a sociedade civil for feita em benefício do homem, todos os benefícios para os quais ela é concebida se tornam seu direito. Ela é uma instituição de beneficência, e a lei, em si mesma, somente é beneficente operando como uma regra. Os homens têm um direito de viver por essa regra; têm um direito à justiça, considerados em relação aos seus pares, estejam eles em um cargo político ou numa ocupação comum. Têm um direito aos frutos de seu trabalho e aos meios de fazer seu trabalho frutificar. Têm um direito aos ganhos de seus pais, à alimentação e ao desenvolvimento de sua progênie, à instrução na vida e ao consolo na morte. O que quer que cada homem possa isoladamente fazer sem desconsiderar os outros, tem um direito de fazer por si mesmo; e tem um direito a uma porção justa de tudo o que a sociedade, com todas as suas combinações de habilidade e força, pode fazer em seu favor. Nesta parceria, todos os homens têm direitos iguais mas não a coisas iguais. Aquele que não tem senão cinco *shillings* na parceria tem também um direito a ela, como aquele que tem quinhentas libras o tem à sua porção maior. Mas ele não tem direito a um dividendo igual no produto do capital social; e quanto à partilha do poder, autoridade e direção que cada indivíduo deve ter na administração do Estado, devo negar que estejam entre os direitos originais diretos do homem na sociedade civil, pois tenho em mente o homem social civil e nenhum outro. Isto é algo a ser estabelecido por convenção.

Se a sociedade civil for o fruto da convenção, essa convenção deve ser a sua lei. Essa convenção deve limitar e modificar todas as descrições da Constituição que sejam elaboradas a partir dela. Cada tipo de poder legislativo, judiciário ou executivo são criaturas suas. Não podem ter existência em qualquer outra situação; e como pode qualquer homem, sob as convenções da sociedade civil, pleitear direitos que não suponham igualmente a sua existência? Direitos que a ela são absolutamente repugnantes? Uma das primeiras justificativas para a sociedade civil, e que se converte em uma de suas regras fundamentais, é a de que *nenhum homem deveria ser juiz em sua própria causa*. Através desta, cada pessoa se despoja de vez do primeiro direito fundamental do homem não contratante, isto é, o de julgar em seu favor e de defender sua causa própria.

Ele abdica de todo direito de ser seu próprio governante. Inclusive, numa grande medida, ele abandona o direito de autodefesa, a primeira lei da natureza. Os homens não podem desfrutar dos direitos de um Estado civil e incivil ao mesmo tempo. A fim de que possa obter justiça, ele desiste de seu direito de determinar o que, no caso, lhe é o mais essencial. A fim de que possa garantir uma parte da liberdade, ele faz uma concessão como caução à sua totalidade.

O governo não é feito a partir de direitos naturais, que podem existir e de fato existem totalmente independentes dele; e existem numa clareza muito maior e num grau de perfeição abstrata muito maior: mas sua perfeição abstrata é o seu defeito prático. Ao possuírem um direito a cada coisa, os homens desejam todas as coisas. O governo é um artifício da sabedoria humana para atender aos *desejos* humanos. Os homens têm um direito de que esses desejos sejam atendidos por esta sabedoria. Entre tais desejos, deve ser considerado o desejo, fora da sociedade civil, de uma restrição suficiente sobre suas paixões. A sociedade exige não somente que as paixões dos indivíduos devam ser dominadas, mas que mesmo na totalidade e na estrutura, tanto quanto nos indivíduos, as tendências humanas sejam freqüentemente frustradas, sua vontade controlada e suas paixões trazidas à sujeição. Isto somente pode ser feito *por um poder fora de si mesmo* e não sujeito, no exercício de sua função, àquela vontade e àquelas paixões que é de sua atribuição frear e subjugar. Neste sentido, as restrições sobre os homens, tanto quanto suas liberdades, devem ser consideradas entre seus direitos. Mas, na medida em que as liberdades e as restrições variam com o tempo e as circunstâncias, e admitem infinitas modificações, não podem ser estabelecidas sobre qualquer regra abstrata, e nada é tão tolo quanto discuti-las sobre esse princípio. No momento em que retirais qualquer coisa dos plenos direitos dos homens, para cada um governar a si mesmo, e não sofrer qualquer limitação positiva artificial sobre tais direitos, a partir desse momento toda a organização governamental se torna uma questão de conveniência. É isto que torna a Constituição de um Estado, e a devida distribuição de seus poderes, uma questão da mais delicada e complexa habilidade. Exige um profundo conhecimento da natureza humana e das necessidades humanas e das coisas que facilitam ou obstruem os vários fins que devem ser perseguidos pelo mecanismo das instituições civis. O Estado deve ter alimento para sua força e remédio para suas fraquezas. De que vale discutir um direito humano abstrato à comida e ao medicamento? A questão está no método de produzi-los e administrá-los. Nesta deliberação sempre aconselho a buscar a ajuda do agricultor e do médico, em lugar da do professor de metafísica.

[...]

Em primeiro lugar, peço permissão para falar de nosso estabelecimento eclesiástico, que é o primeiro de nossos preconceitos, um preconceito não destituído de razão, mas que envolve em si uma sabedoria profunda e ampla. Falo primeiro dela. Ela está no início, no fim e no meio de nossas mentes. Pois, baseando-nos nesse sistema religioso em cuja posse agora nos encontramos, continuamos a agir a partir do senso de humanidade primariamente herdado e uniformemente constante. Esse senso não somente edificou, como um sábio arquiteto, a portentosa fábrica de Estados, mas, como um proprietário previdente — para preservar a estrutura da profanação e da ruína, como um templo sagrado, liberto de todas as impurezas da fraude, da violência, da injustiça e da tirania —, consagrou solene e eternamente a república e tudo o que se exerce em seu nome. Esta consagração é feita para que todos aqueles que administram o governo dos homens, no qual se afirmam na pessoa mesmo de Deus, tivessem noções elevadas e dignas sobre sua função e destino, para que sua esperança fosse plena de imortalidade, para que não se ativessem ao ganho mesquinho do momento, nem ao louvor temporário e transitório do vulgar, mas a uma existência sólida, permanente, na parte permanente de sua natureza, e a uma fama e glória perenes no exemplo que deixam como uma rica herança ao mundo.

Tais princípios sublimes devem ser infundidos em pessoas de condições elevadas, e os estabelecimentos religiosos devem ser garantidos para que possam reavivá-los e reforçá-los. Cada tipo de instituição moral, cada tipo de instituição civil, cada tipo de instituição política, aliada aos laços racionais e naturais que ligam o entendimento e sentimentos humanos ao divino, não são mais do que necessários a fim de edificar esta estrutura maravilhosa, o Homem, cuja prerrogativa deve ser, numa grande medida, a de ser uma criatura de sua própria criação; e aquele que faz como deve ser feito está destinado a ocupar um lugar invulgar na criação. Mas quando quer que o homem se coloque acima dos homens, na medida em que a melhor natureza deve sempre presidir, nesse caso mais específico, ele deve se aproximar o mais intimamente possível de sua perfeição.

A consagração do Estado, por um estabelecimento religioso do Estado, é também necessária para operar a partir de um respeito saudável pelos cidadãos livres, pois, a fim de assegurar sua liber-

dade, devem desfrutar de alguma parcela determinada do poder. Uma religião conectada com o Estado e com a responsabilidade dos cidadãos perante ele torna-se para eles, portanto, ainda mais necessária do que naquelas sociedades onde o povo, em virtude de sua sujeição, está confinado aos sentimentos privados e à administração de seus próprios negócios familiares. Todas as pessoas que possuem qualquer quantidade de poder devem ser inculcadas, de maneira forte e indelével, com uma idéia de que agem por delegação e de que, nessa delegação, são responsáveis por sua conduta diante do grande senhor, autor e fundador da sociedade.

Este princípio deve ser ainda mais fortemente inculcado nas mentes daqueles que compõem a soberania coletiva do que naqueles de príncipes únicos. Sem instrumentos, esses príncipes nada podem fazer. Quem quer que use instrumentos, ao encontrar auxílios, encontra também impedimentos. Portanto seu poder não é, de forma alguma, completo, e nem estão a salvo do abuso extremo. Tais pessoas, por mais que estejam enaltecidas pela adulação, arrogância e opinião própria, devem ser sensíveis ao fato de que, sejam ou não acobertadas pela lei positiva, de uma forma ou de outra, são aí mesmo responsáveis pelo abuso de sua delegação. Se não são derrubadas por uma rebelião de seu povo, podem ser estranguladas pelos próprios janízaros mantidos para a sua segurança contra a rebelião de todos os outros. Foi assim que vimos o rei de França vendido por seus soldados em troca de um aumento de pagamento. Mas onde a autoridade popular é absoluta e irrestrita, as pessoas têm uma confiança infinitamente maior, porque muito melhor fundada, em seu próprio poder. Numa grande medida, elas são seus próprios instrumentos. Estão mais próximas de seus objetivos. Além disso, assumem uma menor responsabilidade diante de um dos maiores poderes de controle sobre a terra, o senso de fama e estima. A parcela de infâmia que provavelmente recai sobre o destino de cada indivíduo, através de atos públicos, é de fato pequena, já que a influência da opinião está na razão inversa do número daqueles que abusam do poder. Sua própria aprovação de seus próprios atos tem para eles a aparência de um julgamento público em seu favor. Uma democracia perfeita é, portanto, a coisa mais sem-vergonha do mundo. Tal como é a mais sem-vergonha, é também a mais destemida. Nenhum homem pessoalmente receia que possa se tornar passível de punição. Certamente o povo em geral jamais o necessita: pois, como todas as punições estão exemplarmente voltadas para a conservação do povo em geral, o povo em geral não pode jamais

se tornar sujeito a punição por qualquer mão humana. [1] Desta forma, é de infinita importância que não deva ser forçado a imaginar que sua vontade, não mais do que a dos reis, seja o padrão do certo e do errado. Ele deve ser persuadido de que não está autorizado, e muito menos qualificado, com segurança para si mesmo, a usar qualquer forma de poder arbitrário e que, portanto, não deve — sob uma falsa aparência de liberdade mas, de fato — exercer uma dominação invertida não natural, para tiranicamente arrancar daqueles que exercem as funções do Estado não uma total devoção ao seu interesse, que é seu direito, mas uma submissão abjeta à sua vontade ocasional. Desta forma, extingue, em todos aqueles que o servem, todo princípio moral, todo senso de dignidade, todo uso do juízo e toda consistência de caráter, enquanto, pelo mesmíssimo processo, se converte numa vítima adequada, conveniente mas das mais desprezíveis, da ambição servil de sicofantas populares ou de aduladores cortesãos.

Quando o povo tiver se esvaziado de toda a luxúria da vontade egoísta, a qual, sem a religião, é absolutamente impossível que o consiga, quando estiver cônscio de que exerce — e talvez o exerça num elo mais elevado da ordem de delegação — o poder, que, para ser legítimo, deve estar em harmonia com aquela lei eterna imutável, na qual a vontade e a razão são a mesma coisa, terá mais cuidado ao colocar o poder em mãos mesquinhas e incapazes. Na sua escolha dos ocupantes dos cargos públicos, não se referirá ao exercício da autoridade como um trabalho lamentável, mas como uma função sagrada, não segundo o seu sórdido interesse egoísta, nem o seu capricho gratuito, nem a sua vontade arbitrária; e ele conferirá este poder (que qualquer homem pode bem recear conceder ou receber) somente àqueles nos quais possa discernir aquela proporção predominante de virtude e sabedoria ativas, tomadas em conjunto e adequadas ao cargo, tal como devem ser encontradas na grande e inevitável massa mesclada de imperfeições e debilidades humanas.

[...]

Para evitar, portanto, os males da inconstância e da versatilidade, dez mil vezes piores do que os da obstinação e do preconceito mais cego, consagramos o Estado para que nenhum homem se aproximasse para olhar seus defeitos ou corrupções, a não ser com a devida precaução; para que ele nunca imaginasse começar a sua reforma pela sua subversão; para que ele se aproximasse das falhas do Estado como das feridas de um pai, com respeito piedoso e soli-

citude apreensiva. Através deste sensato preconceito, somos ensinados a olhar com horror para aquelas crianças de um país que estão prontas a retalhar impiedosamente em pedaços aquele pai idoso e a colocá-lo no caldeirão dos magos, na esperança de que, por meio de suas ervas venenosas e encantamentos selvagens, poderão regenerar a constituição paterna e renovar a vida de seu pai.

A sociedade é, de fato, um contrato. Contratos subordinados a objetos de interesse meramente ocasional podem ser dissolvidos à vontade — mas o Estado não deve ser considerado como nada melhor do que um acordo de parceria num negócio de pimenta e café, algodão ou tabaco, ou algum outro de tais interesses inferiores, a ser assumido por um lucro pouco duradouro e a ser dissolvido ao gosto das partes. Deve ser encarado com outra reverência, porque não se trata de uma parceria em coisas subservientes apenas à existência animal bruta de uma natureza temporária e perecível. É uma parceria em toda ciência, uma parceria em toda arte, uma parceria em cada virtude e em toda perfeição. Como os fins de uma tal parceria não podem ser obtidos em muitas gerações, ele se torna uma parceria não apenas entre aqueles que estão vivendo, mas entre aqueles que estão vivendo, aqueles que estão mortos e aqueles que irão nascer. Cada contrato de cada Estado particular não é senão uma cláusula no grande contrato primevo da sociedade eterna, ligando a natureza inferior com a mais elevada, conectando o mundo visível ao invisível, de acordo com um pacto fixo sancionado pelo juramento inviolável que mantém toda a natureza física e toda a natureza moral, cada uma em seu lugar determinado. Esta lei não está sujeita à vontade daqueles que, por uma obrigação acima e infinitamente superior a eles, estão obrigados a submeter a sua vontade àquela lei. As corporações municipais desse reino universal não estão moralmente em liberdade ao seu bel-prazer e, a partir de suas especulações sobre uma melhoria contingente, íntegras para separar e despedaçar os grupos de sua comunidade subordinada e para dissolvê-la no caos não social, incivil e desconectado, de princípios elementares. É apenas a primeira e suprema necessidade, uma necessidade que não é escolhida, mas escolhe, uma necessidade suprema de deliberação que não admite discussão e não demanda nenhuma evidência que, isolada, possa justificar um recurso à anarquia. Esta necessidade não é nenhuma exceção à regra, porque em si mesma é uma parte também daquela disposição moral e física das coisas à qual o homem deve obedecer pelo consentimento ou pela coerção; mas se aquilo que é apenas submissão à necessidade deve se tornar o objeto de escolha, a lei é quebrada, a natureza é desobedecida e os rebeldes são proscritos, perseguidos e exilados deste mundo da razão, da ordem, da paz, da virtude e da penitência frutífera para o mundo antagônico da loucura, discórdia, vício, confusão e inútil lamentação.

[...]

Não sei sob qual descrição classificar a atual autoridade reinante na França. Parece ser uma democracia pura, embora eu a considere no curso direto de se tornar em breve uma oligarquia nociva e ignóbil. Mas, por enquanto, eu a considero como um artifício da natureza e um efeito daquilo que ela pretende. Não reprovo nenhuma forma de governo meramente a partir de princípios abstratos. Pode haver situações nas quais a forma puramente democrática se tornará necessária. Pode haver algumas (muito poucas e em circunstâncias muito particulares) onde ela seria obviamente desejável. Não acho que seja este o caso da França ou de qualquer outro país grande. Até agora, não temos visto exemplos consideráveis de democracias. Os antigos estavam mais familiarizados com elas. Embora não seja completamente ignorante na leitura dos autores que examinaram a maioria dessas constituições e que melhor as compreenderam, não posso deixar de concordar com sua opinião de que uma democracia absoluta — não mais do que a monarquia absoluta — deve ser considerada entre as formas legítimas de governo. Eles antes a consideram como corrupção e decadência do que a Constituição sólida de uma república. Se me lembro corretamente, Aristóteles observa que uma democracia tem muitos pontos surpreendentes de semelhança com uma tirania.[2] Estou certo de que, numa democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer as mais cruéis opressões sobre a minoria, quando quer que prevaleçam fortes divisões nesse tipo de política, como freqüentemente deve ocorrer; e de que a opressão da minoria se estenderá a proporções muito maiores e será conduzida com fúria muito maior do que quase nunca foi temida a partir do domínio de um único cetro. Numa tal perseguição popular, os sofredores individuais estão numa condição muito mais deplorável do que em qualquer outra. Sob um príncipe cruel, têm a compaixão balsâmica da humanidade para aliviar a dor pungente de suas feridas; têm os aplausos do povo para animar sua resistência generosa aos sofrimentos: mas aqueles que estão sujeitos à injúria das multidões estão desprovidos de todo consolo externo. Parecem deserdados pela humanidade, sobrepujados por uma conspiração de sua espécie inteira.

Mas admitindo-se que a democracia não tenha essa inevitável tendência à tirania do partido, que suponho que tem — e admitindo que ela possua em si tanta vantagem quando não está mesclada quanto estou certo que possui quando combinada com outras formas —, a monarquia, por sua vez, não contém nada que absolutamente a recomende? Não cito Bolingbroke com freqüência, e tampouco suas obras, em geral, têm deixado qualquer impressão permanente em meu pensamento. Ele é um escritor presunçoso e superficial. Mas ele tem uma consideração que, ao meu ver, não é desprovida de profundidade e solidez. Ele afirma que prefere uma monarquia a outros governos, porque você pode enxertar melhor qualquer espécie de república numa monarquia do que qualquer coisa de monarquia nas formas republicanas de governo. Acho que ele está perfeitamente certo. Historicamente, o fato é este e está bem de acordo com a especulação.

[...]

Vosso governo em França, embora usualmente — e acho que justamente — reputado como a melhor das monarquias incompetentes ou ineptas, estava ainda cheio de abusos. Estes abusos se acumularam com o correr do tempo, tal como devem se acumular em toda monarquia que não esteja sob o constante escrutínio de uma representação popular. Não me são estranhas as falhas e defeitos do governo derrubado de França e acho que não estou por natureza inclinado a fazer um elogio sobre qualquer coisa que seja um objeto justo e natural de censura. Mas a questão agora não é a dos vícios daquela monarquia, mas a de sua existência. É, então, verdadeiro que o governo francês, como tal, devia ser incapaz ou imerecedor de reforma, tal como era absolutamente necessário que a estrutura toda fosse derrubada de uma vez e a área desimpedida para a edificação de um edifício experimental teórico em seu lugar? Toda a França tinha uma opinião diferente no início de 1789. As instruções aos delegados dos Estados-Gerais de cada distrito daquele reino estavam cheias de projetos para a reforma daquele governo, sem a mais remota sugestão de uma intenção de destruí-lo. Tivesse uma tal intenção então sido levemente insinuada, acredito que não teria havido senão uma voz, e uma voz para rejeitá-la com desprezo e horror. Os homens têm sido levados a ações, às vezes gradativamente, às vezes precipitadamente, das quais, se tivessem podido ver ao mesmo tempo o conjunto, nunca teriam se permitido a mais remota aproximação. Quando tais instruções foram dadas, não havia nenhuma questão a não ser a de que existiam abusos e de que estes exigiam uma reforma; tampouco agora existe. No intervalo entre as instruções e a revolução, as coisas mudaram de forma, e, em conseqüência desta mudança, a verdadeira questão no momento é quem está com a razão: aqueles que teriam reformado ou aqueles que destruíram?

Ao ouvir alguns homens falarem da última monarquia de França, imaginaríeis que estavam falando da Pérsia sangrando sob a espada feroz de Taehmas Kouli Khân ou, no mínimo, descrevendo o bárbaro despotismo anárquico da Turquia, onde os mais refinados países nos climas mais benignos do mundo foram devastados pela paz, mais do que quaisquer países foram dilacerados pela guerra e onde as artes são desconhecidas, onde as manufaturas definham, onde a ciência se extingue, onde a agricultura decai, onde a própria raça humana se dissolve e perece sob o olhar do observador. Era este o caso de França? Não tenho forma de responder à questão a não ser por uma referência aos fatos. Os fatos não sustentam esta semelhança. Juntamente com muito mal, há algum bem na monarquia em si mesma; e a monarquia francesa deve ter recebido algum corretivo ao seu mal, a partir da religião, das leis, dos costumes, das opiniões, que fizeram com que ela se tornasse (embora, de forma alguma, por uma Constituição livre e, portanto, de forma alguma, por uma boa Constituição) um despotismo antes na aparência do que na realidade.

[...]

Notas
(Reflexões sobre a revolução na França)

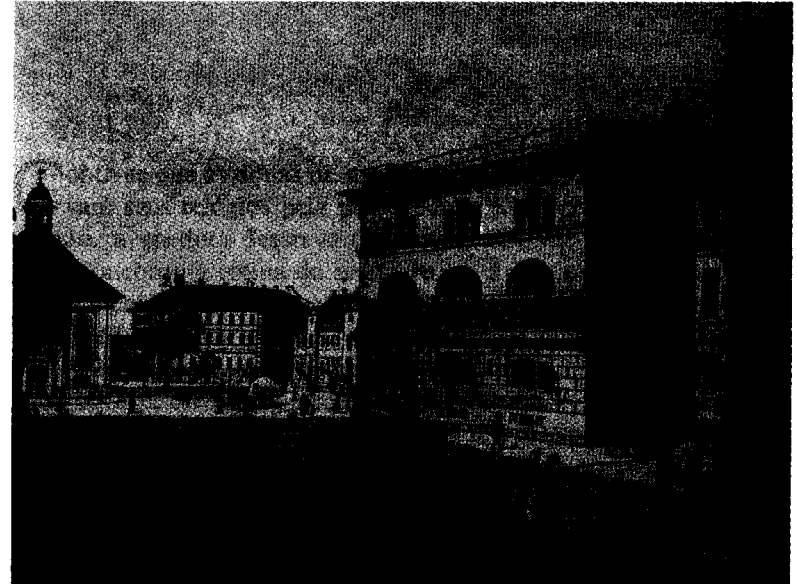
[1] *Quicquid multis peccatur inultum.*

[2] Quando escrevi isto, citei de memória, depois de muitos anos se terem passado desde minha leitura do trecho. Um amigo versado o encontrou e ele é o seguinte: "O caráter ético é o mesmo; ambos exercem o despotismo sobre a melhor classe de cidadãos; e, num, os decretos são o que as ordenações e *arrêts** são no outro: também o demagogo e o favorito da Corte não raro são idênticos e sempre mostram uma analogia íntima; e estes têm o poder principal, cada um em suas respectivas formas de governo, os favoritos com o monarca absoluto e os demagogos com o povo, tal como descrevi". (Arist. Politic. lib. IV. cap. 4.)

* Em francês, no original. (N. T.)

3

Kant: a liberdade, o indivíduo e a república

Regis de Castro Andrade

Spaziergang durch die Geschichte Berlins, p. 91.

Conta-se que as donas de casa de Königsberg, na Prússia, acertavam seus relógios pela passagem de Kant pelas ruas. Verdade ou não, a anedota descreve o homem. Em sua longa vida, Kant jamais quebrou a rotina do seu trabalho como professor da universidade local, e jamais afastou-se da sua pequena cidade, onde nasceu em 1724 e onde morreu, solteiro, aos 79 anos.

Não há, pois, muito o que dizer sobre a vida do filósofo. Costuma-se fazer referência à sua origem modesta — seu pai era seleiro — e ao ambiente de tranqüila austeridade e disciplina do protestantismo pietista, no qual foi educado. Desde cedo aprendeu a desdenhar a dogmática religiosa e a cultivar a integridade pessoal como norma suprema de conduta. É bem possível que esses primeiros anos tenham-no influenciado na vida e na obra. Sua vida foi regrada e uniforme. Sua filosofia moral é uma celebração da dignidade individual.

O contraste entre a vida tranqüila de Kant e as convulsões da história européia em seu tempo permite-nos vislumbrar as condições de trabalho dos intelectuais sob o absolutismo ilustrado. No longo reinado de Frederico, o Grande, morto em 1786, a Prússia conheceu um período de prosperidade e modernização administrativa. Nesse quadro, e sob a vigilância do príncipe, floresceu a vida intelectual e protegeu-se a universidade. Segundo o próprio Kant,

tal era o lema de Frederico II no trato com os cidadãos letrados: "Raciocinem quando quiserem e sobre o que quiserem, mas obedeçam".

Kant foi um espectador atento e emocionado do grande drama revolucionário europeu. A Revolução Francesa entusiasmou-o; a decapitação de Luís XVI encheu-o de horror. Seus escritos, rigorosos e sistemáticos, sobre as condições de inteligibilidade do mundo e da vida moral, refletem, no espírito e tantas vezes na letra, os desafios imensos de sua época: dar forma racional a um novo mundo nascente das entranhas da Europa milenar; contrapor às incertezas da nova Europa plebéia, individualista, leiga, e contudo irreversível, algumas certezas de razão capazes de restabelecer, ao menos no pensamento, a sociabilidade dilacerada e a paz entre as nações.

Kant não era um aristocrata, nem um revolucionário; não teve participação política de qualquer tipo. Era um *scholar*. Sua reputação intelectual era enorme. Sabe-se, por testemunho de seus alunos, que suas aulas eram eruditas e vivas. A seus cursos acorriam pessoas de toda Alemanha. Suas principais obras, em particular suas três grandes *Críticas* — da *Razão pura*, da *Razão prática* e do *Juízo* — são obras da maturidade. Elas foram publicadas em 1787, 1788 e 1790, respectivamente, entre os seus sessenta e setenta anos. Costumava queixar-se da brevidade da vida; temia faltar-lhe tempo para completar sua obra. Em todo caso, a julgar pelo lugar que ocupa na hierarquia dos grandes pensadores, sua vida foi exemplarmente produtiva.

A filosofia da moral e a dignidade do indivíduo

O conhecimento racional, diz Kant, versa sobre objetos ou sobre suas próprias leis. Há dois gêneros de objetos: a natureza, que é o objeto da física, e a liberdade, que é o objeto da filosofia moral ou ética. O conhecimento das leis da própria razão, por sua vez, constitui a lógica; esse conhecimento é puramente formal, isto é, independente da experiência. A física e a ética lidam com o mundo objetivo. Mas o conhecimento empírico nesses dois grandes ramos da filosofia tem seu fundamento em corpos de princípios puros, que a razão estabelece previamente a qualquer experiência; esses princípios, definidos *a priori*, são a condição de possibilidade de qualquer experiência racional (cf. GMM, p. 55). À ciência desses princípios Kant denomina *metafísica*. O princípio segundo o qual "todo evento tem uma causa", por exemplo, não pode ser provado (embora possa ser confirmado) pela experiência; mas, sem ele, a experiência da natureza, e portanto a ciência da física, seria impossível. Da mesma forma, a metafísica da moral estabelece que, embora não seja possível provar que o ser humano, enquanto ser racional, é livre, sem a idéia de liberdade, a experiência e o conhecimento do mundo moral seriam impossíveis (cf. GMM, p. 115).

A metafísica da moral, como filosofia moral pura, é dividida em duas partes. A primeira diz respeito à justiça; a segunda, à virtude. Ambas tratam das *leis da liberdade*, por oposição às leis da natureza; mas a legalidade se distingue da moralidade pelo tipo de motivo pelo qual as normas são cumpridas. A mera conformidade da ação à norma caracteriza a legalidade; para que a ação seja moral, é preciso que a ação se realize *pelo dever*. As leis jurídicas são *externas* ao indivíduo, e podem coagi-lo ao seu cumprimento. As leis morais, tornando obrigatórias certas ações, fazem ao mesmo tempo da obrigação o móbil do seu cumprimento (cf. MEJ, p. 19; Terra, *passim*).

O binômio interioridade/exterioridade, próprio do jusnaturalismo e da ilustração implica, no plano político, a delimitação do poder público e a afirmação vigorosa do indivíduo face a ele. Trata-se de eliminar do pensamento jurídico a exigência de conformidade *interna* às leis do Estado, e de definir a esfera inviolável da consciência individual (cf. Bobbio, 1984, p. 57-8). "A chave da filosofia moral e política de Kant", escreveu um comentador, "é a sua concepção da dignidade do indivíduo" (cf. Ladd, p. IX). A dignidade (valor intrínseco, sem equivalente ou preço) do homem está em que, como ser racional, não obedece senão às leis que ele próprio estabeleceu. O homem "é fim de si mesmo" (cf. GMM, p. 102). Tal é o fundamento do seu direito inato à liberdade, e de todos os demais direitos políticos, bem como, em última análise, dos imperativos morais da república e da paz.

Toda a filosofia kantiana do direito, da política e da história repousa sobre essa concepção dos homens como seres morais: eles *devem* organizar-se segundo o direito, adotar a forma republicana de governo e estabelecer a paz internacional, porque tais são comandos *a priori* da razão, e não porque sejam úteis. Cabe, portanto, neste ponto, uma breve referência à doutrina do imperativo categórico, que é a pedra angular de todo o edifício da filosofia moral de Kant.

O imperativo categórico

A norma moral tem a forma de um imperativo categórico. O comando nela contido assinala a relação entre um *dever ser* que a razão define objetivamente e os móveis humanos, os quais, por sua constituição subjetiva, não conduzem necessariamente à realização daquela finalidade moral. O comando moral é categórico porque as ações a ele conformes são objetivamente necessárias, independentemente da sua finalidade material ou substantiva particular. Nisso reside sua diferença com respeito aos imperativos hipotéticos, que definem a necessidade de uma certa ação para a consecução de um objetivo desejado pelo indivíduo (cf. GMM, p. 81-2). A necessidade objetiva do comando categórico faz referência a que o dever moral vale para *todos* os homens enquanto *seres racionais*; o móbil, ou princípio subjetivo da ação, que pode variar segundo a situação ou o indivíduo, não determina o valor moral da ação. A conduta moral, portanto, é vinculada a uma norma universal. O critério para a definição da boa conduta é formal: a moralidade da ação consiste precisamente na sua universalidade segundo a razão (que implica a desejabilidade da sua universalização). A matéria e a forma do comando se interpenetram: o móbil é a própria desejabilidade de universalização (cf. Paton, p. 52; GMM, p. 136-7). Essa interpenetração se deve a que as ações humanas têm sempre conteúdos substantivos. Assim se compreende a fórmula kantiana da Lei Universal, ou imperativo categórico: "Aja sempre em conformidade com o princípio subjetivo, tal que, para você, ele deva ao mesmo tempo transformar-se em lei universal" (cf. GMM, p. 88).

Os motivos materiais de nossas ações serão, pois, aceitos ou rejeitados segundo possamos ou não desejar que se constituam em leis internamente vinculantes. O imperativo "não mentirás", por exemplo, não deve ser obedecido em razão das conseqüências do seu cumprimento — pode-se, aliás, imaginar situações em que seja vantajoso mentir — mas porque não poderíamos racionalmente desejar que a mentira, e não a verdade, se transformasse em norma geral de conduta.

A fórmula geral de moralidade enunciada acima não decorre da observação empírica da natureza humana; ela é um enunciado *a priori* da razão. Dela se deduz uma outra idéia: a de que, sendo universais, as normas morais que nos conduzem são elaboradas por nós mesmos enquanto seres racionais. Ou seja: a humanidade, e cada um de nós, é um fim em si mesmo. Retoma-se o argumento

já esboçado antes sobre a dignidade do indivíduo. Se o agente racional é verdadeiramente um fim em si mesmo, ele deve ser o autor das leis que observa, e é isso que constitui seu supremo valor (cf. GMM, p. 98; Paton, p. 34-5). Ora, obedecer às suas próprias leis é ser livre. Segue-se um pequeno resumo da doutrina kantiana de liberdade.

Antes, porém, cabe um breve comentário sobre o contexto polêmico dessa doutrina. Kant opõe-se explicitamente ao utilitarismo como doutrina moral em que as leis reguladoras do comportamento são *instrumentais* com respeito aos valores materiais das ações humanas, ou com respeito ao objetivo universal de "felicidade". Se os valores são associados às inclinações subjetivas, sustenta Kant, ainda que sob a forma genérica de "felicidade", eles não são (por isso mesmo) definidos pela razão, e, se os homens deixam-se orientar por eles, não são livres. Só a conduta racionalmente fundada é compatível com a dignidade humana (cf. Murphy, p. 38-40 e 44). Além disso, a moral utilitarista é incompatível com a justiça (sobre a qual se falará abaixo). A definição empírica, e portanto arbitrária, do que seja bom ou mau para os homens, leva a uma situação em que aqueles que têm o poder de impor tal definição oprimem os que dela discordam. Compreende-se também que, definido o que é "bom" e o que é "mau" por aqueles que têm o poder de fazê-lo, tudo o mais, e em particular a ordem jurídica, torna-se instrumento dos valores adotados. Ora, a constituição jurídica, como veremos, é ela mesma um imperativo moral, e portanto um valor em si.

A liberdade externa e a autonomia

A liberdade, em Kant, *é a liberdade de agir segundo leis*. As leis descrevem relações de causa e efeito. Portanto os homens são livres quando *causados* a agir. Como se resolve o aparente paradoxo? Nos seres racionais a causa das ações é o seu próprio *arbítrio* (por oposição ao mero desejo ou inclinação que não são objetos de escolha). Num primeiro sentido, portanto, a liberdade é a ausência de determinações *externas* do comportamento. Esse é o conceito *negativo* de liberdade. Daí decorre uma definição "mais rica e mais fértil". Se as ações são causadas, obedecem a

leis (que são "as condições limitantes da liberdade de ação") (cf. GMM, p. 98 e 114). A liberdade da vontade não é determinada por leis da natureza; mas nem por isso escapam ao império de um certo tipo de leis. Se assim não fosse, as ações humanas seriam não-causadas, e o conceito de "liberdade da vontade" seria contraditório consigo mesmo. A liberdade tem leis; e se essas leis não são externamente impostas, só podem ser auto-impostas. Esse é o conceito *positivo* de liberdade; ele designa a liberdade como *autonomia*, ou a propriedade dos seres racionais de legislarem para si próprios. A legislação racional é por sua própria natureza uma legislação universal: Ora, as leis universais são as leis morais (cf. Acton, p. 45-6; GMM, p. 114). Liberdade e moralidade e — antecipando as projeções dessa vinculação conceitual — política e universalidade são indissociáveis.

As observações feitas até aqui tratam, ainda que de modo sumário, dos fundamentos da filosofia moral de Kant, e introduzem o exame da sua doutrina do direito. Esse exame, por sua vez, é indispensável para a compreensão do conceito kantiano da transição do estado de natureza à sociedade civil.

A doutrina do direito

Normalmente, o direito é "o corpo daquelas leis susceptíveis de tornar-se externas, isto é, externamente promulgadas" (cf. MEJ, p. 33). Toda e qualquer lei impõe deveres; mas o cumprimento desses deveres pode ou não ser coativamente exigido. No primeiro caso, trata-se de leis morais; no segundo, de normas jurídicas. Nesse argumento, a moral abrange o direito (cf. Terra, p. 51-2; Bobbio, 1984, p. 65-6). O fundamento de ambos os tipos de leis é a autonomia da vontade, e a referência a esse fundamento moral é constitutiva do direito. Mas isso não autoriza a dizer que toda lei positiva deva vincular-se internamente aos sujeitos. Uma coisa não implica a outra. Idealmente, pode-se supor uma situação em que as duas esferas se superponham, e em que, portanto, a conformidade à lei positiva manifeste externamente a conformidade interna ao dever que ela explicita. Mas o controle imperfeito da razão sobre as paixões impede que isso ocorra. Tal é a irremovível condição humana. A distinção subsiste. Quanto aos deveres morais, os homens são responsáveis perante si mesmos; na esfera jurídica, são responsáveis perante os demais. A liberdade moral se alcança pela eliminação dos desejos

e inclinações que impedem a adequação da conduta aos comandos da razão; a liberdade jurídica consiste em não ser impedido externamente de exercer seu próprio arbítrio.

Como não podia deixar de ser, Kant não está interessado no direito positivo, mas na idéia, ou no conceito universal *a priori* do direito. O objeto da reflexão são as relações interpessoais, ou a sociabilidade. A questão é esta: qual é o *princípio* da legislação que ordena as relações interpessoais segundo a justiça? Se a justiça é o "conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade", o princípio, ou a "lei universal do direito", é o seguinte: "Age externamente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (cf. MEJ, p. 34-5). A relação jurídica diz respeito, antes de mais nada, à relação *externa* com o outro. Essa relação envolve dois sujeitos capazes e responsáveis, cujas pretensões sobre um objeto devem ser juridicamente coordenadas. O móbil da ação de cada um é a pretensão externamente manifestada; no ato jurídico, não interessa saber qual é a pretensão interna de cada um. Enfim, declaradas as pretensões, a justiça da transação não se avalia pelos benefícios que cada um tira dela. Não tem sentido, por exemplo, dizer que tal operação de compra e venda "foi injusta porque o preço foi muito alto". O que importa é a *forma* do ato jurídico: a conformidade a uma norma que se aplica a todos, e cujo princípio (ou juridicidade) está em garantir aos dois contratantes o livre uso dos seus arbítrios (cf. MEJ, p. 34; Terra, p. 51-2). Convém atentar para as implicações políticas gerais da doutrina kantiana do direito. Em outras concepções, o direito subordina-se a certos valores materiais: a *ordem* pública (como em Hobbes, ou nas várias modalidades do pensamento autoritário), ou a *igualdade* (como, por exemplo, nas concepções que erigem a "justiça social", as reformas de estrutura ou o bem-estar social como valores supremos da ação legislativa do Estado). Segundo Kant, a sociedade se organiza conforme a justiça, quando, nela, cada um tem a liberdade de fazer o que quiser, contanto que não interfira na liberdade dos demais. Kant é possivelmente o mais sólido e radical teórico do liberalismo. A relação entre a sua filosofia moral, aqui resumida, e sua filosofia política pode ser definida numa frase: o direito, como legislação constitutiva da sociedade justa e matéria por excelência da atividade política, realiza, no plano das relações sociais, aquilo que constitui essencialmente o homem: a liberdade, tanto no sentido negativo como positivo do termo.

As normas jurídicas são universais; elas obrigam a todos, independentemente de condições de nascimento, riqueza etc. Quem viola a liberdade de outrem ofende a todos os demais, e por todos será coagido a conformar-se à lei e compensar os danos causados. A coerção é parte integrante do direito; a liberdade, paradoxalmente, requer a coerção. Duas são as condições para o uso justo da coerção. A primeira é a seguinte: "Se um certo exercício da liberdade é um obstáculo à liberdade [de outrem] segundo as leis universais [isto é, se é injusto], então o uso da coerção para opor-se a ele [...] é justo" (cf. MEJ, p. 35-6). A segunda decorre da universalidade das leis violadas: a coerção só é justa quando exercida pela vontade geral do povo unido numa sociedade civil (cf. MEJ, p. 65).

Direito privado e direito público

Como jusnaturalista, Kant distingue entre a lei natural e a lei positiva (segundo a fonte) e entre direitos inatos e adquiridos (segundo sua exigibilidade dependa ou não do seu acolhimento na lei positiva). As leis naturais se deduzem de princípios *a priori*; elas não requerem promulgação pública e constituem o direito privado. As segundas expressam a vontade do legislador. São promulgadas e constituem o direito público. Não se poderia, com certeza, deduzir da distinção entre as fontes do direito natural e do direito positivo que esses dois ramos constituem corpos jurídicos dissociados um do outro, e menos ainda que Kant sustenta, no direito público, uma tese do positivismo jurídico. A vontade do legislador, em Kant, não é o arbítrio do poder estatal, mas a vontade geral do povo unido na sociedade civil. Embora tenham fontes diferentes, portanto, o direito privado e o direito público têm o mesmo fundamento: a autonomia da vontade. Por isso mesmo, as várias partes da filosofia moral de Kant possuem uma "forma arquitetônica"; elas constituem um "sistema". O direito público, ou positivo, não é idêntico ao direito natural; mas é necessário pressupor a existência de um nexo sistemático entre eles, através do qual o princípio comum da justiça como liberdade opera, em grau maior ou menor, na esfera do direito positivo e constitui, dessa forma, a sua juridicidade (cf. MEJ, p. 47-8; Ferraz Jr., p. 7-23). A distinção kantiana entre direito privado e público ressalta a existência, no estado de natureza, de um certo tipo de sociabilidade natural derivada da racionalidade humana: "O estado de natureza não é oposto e contrastado ao estado de sociedade, mas à sociedade civil, porque no estado de natureza pode haver uma sociedade, mas não uma sociedade civil" (cf. MEJ, p. 48). A armação sistemática do argumento subseqüente pressupõe essa distinção.

O direito privado: a fundamentação jurídica do "meu" e do "teu"

O ponto de partida é a distinção entre a posse física e a posse inteligível. A posse jurídica corresponde a esta última: ter direito a um objeto significa que o uso do que é meu por outra pessoa, mesmo quando eu não o esteja utilizando, constitui uma ofensa. A posse empírica, por sua vez, é fortuita e baseada na vontade unilateral do possuidor. Como se observa, a posse jurídica "faz abstração de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo" (seu caráter fortuito e sua unilateralidade). Ela é puramente racional. Ora, a possibilidade de proibir legitimamente o uso do meu objeto por parte de todos os demais, mesmo quando não o utilizo, pressupõe, necessariamente, o acordo de todos os demais. É necessário, portanto, pensar que, originalmente, todos têm a posse coletiva de todos os bens, e que a base legal da posse individual é o ato da vontade coletiva que a autoriza (cf. MEJ, p. 56-60; Marcuse, p. 85-7).

Tudo isso nos ensina que no estado de natureza os homens não se relacionam apenas segundo a força de cada um. Se assim fosse, não haveria posse jurídica. Contudo, os homens são dotados de razão e de paixões. O estado de natureza é instável: "Não há nele um juiz com competência para decidir com força de lei as controvérsias sobre direitos". Por essa razão, a posse *de jure* no estado de natureza é sempre *provisória*. Para que seja definitiva, ou *peremptória*, deve ser garantida por uma autoridade superior (cf. MEJ, p. 76-7).

A constituição da sociedade civil e o direito público

O direito público é o direito positivo, emanado do legislador para a regulação dos negócios privados (justiça comutativa) e das relações entre a autoridade pública e os cidadãos (justiça distributiva). Os indivíduos que se relacionam em conformidade com leis publicamente promulgadas cons-

tituem uma *sociedade civil* (*status civilis*); vista como um todo em relação aos membros individuais, a sociedade civil se denomina *Estado* (*civitas*) (cf. MEJ, p. 75). Os termos "sociedade civil" e "Estado", portanto, referem-se ao mesmo objeto, considerado de pontos de vista distintos.

A transição à sociedade civil é um *dever* universal e objetivo, porque decorre de uma idéia *a priori* da razão. É certo que os homens no estado de natureza tendem a hostilizar-se; mas a passagem de um estado a outro não obedece a motivos de utilidade. Trata-se de um imperativo moral: o estado civil é a realização da idéia de liberdade tanto no sentido negativo como positivo.

Pressupondo-se necessariamente a juridicidade provisória do estado natural, o ato pelo qual se "constitui" o Estado é o *contrato originário*, concebido como idéia *a priori* da razão: sem essa idéia, não se poderia pensar um legislador encarregado de zelar pelo bem comum, nem cidadãos que se submetem voluntariamente às leis vigentes. Em outras palavras, "somente a idéia daquele ato permite-nos conceber a legitimidade do Estado" (cf. MEJ, p. 80). É irrelevante, portanto, saber se tal contrato foi ou não realizado de fato na história (cf. MEJ, p. 111). Aliás, para sermos precisos, contrato originário não "constitui" a sociedade; ele a *explica* tal como ela *deve* ser. A idéia do contrato remete não à origem mas ao padrão racional da sociedade, isto é, remete a algo *fora* da história, e não no *passado*. Kant é claro sobre esse ponto na seguinte passagem: "[O contrato originário] não é o princípio que estabelece o Estado; antes, é o princípio do governo político e contém o ideal da legislação, da administração e da justiça pública legal" (cf. Ladd, p. XXX; Terra, p. 55).

A negação do direito de resistência ou de revolução

Esse procedimento metodológico tem desdobramentos teóricos e políticos muito importantes. Kant afirma que a base da legitimidade é o *consenso*; mas o consenso é entendido como suposto teórico necessário. Com isso, a latitude de interpretação do fenômeno numa situação concreta qualquer é infinita. Na exposição do argumento, não se faz sequer a distinção entre consenso explícito e tácito, como em Locke; se há Estado, há consenso. Na mesma ordem de considerações, se o contrato é uma idéia, todos os Estados existentes nela se fundamentam, por imperfeitos que sejam; dela procuram aproximar-se e dela participam. Em conseqüência, os cidadãos não podem opor-se aos seus governantes em qualquer hipótese. A teoria kantiana da obrigação política, vinculada à sua concepção apriorística do contrato, estabelece o dever de obediência às leis vigentes, ainda que elas sejam injustas. Nisso, ele difere de Hobbes, para quem as leis do soberano são sempre justas, e por isso devem ser respeitadas, e de Locke, que admite o direito de resistência no caso de leis injustas.

Kant retorna a essa questão em várias passagens, não sem uma certa vacilação e flutuação do argumento. Aqui ele declara: "A mais leve tentativa [de rebelar-se contra o chefe do Estado] é alta traição, e a um traidor dessa espécie [...] não pode ser aplicada pena menor que a morte". Ali, ele admite que o destronamento do monarca pode ser escusável, embora não permissível: "O povo poderia ter pelo menos alguma desculpa por forçar [o destronamento] invocando o direito de necessidade (*casus necessitatis*)". O argumento básico da recusa do direito de revolução, contudo, persiste, e apresenta-se em três versões.

A primeira é a seguinte: "Para que o povo possa julgar a suprema autoridade política [...] que tem a força da lei, deve ser considerado como já unificado sob a vontade legislativa geral; portanto" — em virtude do pacto originário sem o qual não se poderia conceber o povo dessa maneira — "seu julgamento não poderia diferir do julgamento do presente chefe de Estado" (cf. MEJ, p. 84). Numa interpretação menos rígida, poderíamos dizer que, se há Estado, ele contém um princípio de ordem segundo leis, e, por pior que seja, deve ser resguardado, porque representa um progresso em direção ao Estado ideal. A segunda versão está na "Paz perpétua". Se os direitos do povo são violados, não há injustiça em depor o soberano. Mas se o povo fracassa é punido, também não pode reclamar de injustiça. A questão, em termos dos fundamentos da justiça, decide-se como se segue. Nenhuma Constituição pode outorgar ao povo o direito à revolta, sob pena de contradizer-se a si própria. Portanto, a revolta é ilegal. Isso se demonstra como se segue: se a revolta ocorrer, ela tem de ser secretamente preparada. O chefe do Estado, ao contrário, afirma publicamente seu poder supremo, incontrastável; tal é a sua obrigação, porque ele deve comandar o povo contra agressões externas. Ora, o princípio da publicidade é constitutivo do direito público, e, por conseguinte, na situação de revolta, confrontam-se uma vontade particular e uma vontade geral. O sucesso eventual de uma revolta apenas demonstra que a necessária suposição

de que o soberano detinha, efetivamente, o poder supremo era falsa, e a questão da justiça não se coloca (cf. PP, p. 130-1). A terceira versão do argumento encontra-se em "Sobre o ditado popular...":

> [A idéia do contrato originário] obriga todo legislador a considerar suas leis como *podendo* ter sido emanadas da vontade coletiva de todo o povo, e a presumir que todo sujeito, enquanto ele deseja ser um cidadão, contribuiu por seu voto à formação da vontade legislativa. Tal é a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública. Se, com efeito, essa lei é tal que seja *impossível* que todo o povo *possa* dar a ela seu assentimento [se, por exemplo, ela decreta que uma classe determinada de *sujeitos* deve ter hereditariamente o privilégio da *nobreza*], essa lei não é justa. Mas se for simplesmente *possível* que o povo a aprove, então temos o dever de considerá-la justa [...] (cf. TP, p. 39-40).

A possibilidade ou impossibilidade de que uma lei seja justa se avalia por referência aos princípios racionais do direito, e não à efetiva manifestação popular sobre a questão. O exemplo que nos dá Kant no mesmo ensaio ilustra o ponto. No caso de decretação de um imposto de guerra proporcional a todos, o povo não pode opor-se sob argumento de que a guerra não lhe parece indispensável, porque "não lhe compete emitir juízo sobre a questão". Mas se o imposto recair sobre alguns e não sobre outros, a lei é injusta e pode ser contestada (cf. TP, p. 39-40).

O Estado liberal

Kant, como Rousseau, recusa o dilema hobbesiano: liberdade sem paz ou paz mediante submissão ao Estado. Ambos compatibilizam teoricamente os dois termos (liberdade *e* Estado) mediante o conceito de autonomia: as leis do soberano são as leis que nos demos a nós próprios. Mas há entre os dois autores uma diferença fundamental. Rousseau formula uma certa versão de um Estado democrático; Kant é um teórico do liberalismo (cf. Bobbio, 1979, p. 68). Kant concebe o Estado como um instrumento (necessário) da liberdade de sujeitos individuais. Rousseau descreve o surgimento de um *Eu comum* soberano; liberdade se identifica com autonomia, que do ponto de vista do indivíduo se exerce somente na medida em que integra o sujeito coletivo. Em Kant, a autonomia *deduz-se* da liberdade negativa, e a preserva e garante. A liberdade como não impedimento no estado de natureza é precária, e requer o exercício da autonomia.

A reconciliação dos homens consigo mesmos enquanto seres livres necessita a promulgação pública das leis universais, que manifesta a disposição de todos e de cada um de viver em liberdade.

Essa construção teórica tem notáveis implicações políticas, já esboçadas acima. No sistema kantiano, nega-se às autoridades públicas o dever e o direito de promover a felicidade, o bem-estar ou, de modo geral, os objetivos materiais da vida individual ou social. A razão disso é a seguinte: a legislação deve assentar sobre princípios universais e estáveis, ao passo que as preferências subjetivas são variáveis de indivíduo a indivíduo e cambiantes no tempo. Além disso, a ninguém é dado o direito de prescrever a outrem a receita da sua felicidade. O que deve, então, fazer o Estado? Ao Estado incumbe promover o *bem público*; o bem público é a manutenção da juridicidade das relações interpessoais. Nas palavras de Kant:

> A máxima *salus publica, suprema civitatis lex est* permanece em sua validez imutável e em sua autoridade; mas o bem público, que deve ser atendido acima de tudo, é precisamente a constituição legal que garante a cada um sua liberdade através da lei. Com isso, *continua lícito a cada um buscar sua felicidade como lhe aprouver*, sempre que não viole a liberdade geral em conformidade com a lei e, portanto, o direito dos outros consorciados (cf. TP, p. 40).

Essa passagem expande e esclarece a fórmula adotada por Kant nos *Elementos*: "As leis do direito público referem-se apenas à forma jurídica da convivência entre os homens" (cf. MEJ, p. 71; Bobbio, 1984, p. 135).

Em dois casos o Estado é autorizado a adotar políticas de conteúdo substantivo. A autoridade pública deve prover a subsistência dos que não podem viver por seus próprios meios (porque a sua própria existência depende de que eles façam parte da sociedade, dela recebendo proteção e cuidado). Se, fora disso, "o Estado estabeleceu leis que visam diretamente a felicidade [o bem-estar dos cidadãos, da população etc.], isso não se faz a título de estabelecimento de uma constituição civil, mas como meio para *garantir o Estado jurídico* [...] para que o povo exista como república". Compreende-se que, não sendo um dever constitutivo do Estado, essas medidas dependem exclusivamente do julgamento pessoal (prudência) do governante (cf. MEJ, p. 92-3; TP, p. 40-1).

A cidadania Quando unidos para legislar, os membros da sociedade civil são denominados *cidadãos*. São características dos cidadãos a *autonomia* (capacidade de conduzir-se segundo seu próprio arbítrio), a *igualdade* perante a lei (não se diferenciam entre si quanto ao nascimento ou fortuna) e a *independência* (capacidade de sustentar-se a si próprios) (cf. MEJ, p. 78-9; TP, p. 30; PP, p. 93-4). Essa concepção de cidadania tem por base os direitos inatos à liberdade e à igualdade. Trata-se, naturalmente, de uma idéia reguladora; mas ela tem conseqüências práticas imediatas. Nenhuma Constituição, por exemplo, poderia autorizar a escravidão, por ser ela absolutamente incompatível com os princípios da justiça. Nesse sentido, o dispositivo constitucional de reconhecimento da cidadania parece ser auto-aplicável. Mas ele o é apenas em parte. De fato, estabelecida a sociedade segundo o direito, nem todos os seus membros qualificam-se para a atuação política através do voto, ou seja, para a *cidadania ativa*. Não se qualificam os que vivem sob a proteção ou sob as ordens de outrem, como os empregados, os menores e as mulheres; esses são *cidadãos passivos*. Temos aqui uma óbvia contradição entre o conceito puro de cidadania e o conceito de cidadania passiva, ou entre as leis do direito natural e as do direito positivo. Kant tenta resolver essa contradição pela reafirmação do atributo da igualdade em nova formulação: por igualdade deve-se entender a igualdade de oportunidades. "As leis vigentes", diz Kant, "não podem ser incompatíveis com as leis naturais da liberdade e da igualdade que corresponde a essa igualdade, segundo as quais todos podem elevar-se da situação de cidadãos passivos ao de cidadãos ativos" (cf. MEJ, p. 80).

A república A melhor forma de Estado — o Estado ideal — é a república. Seria talvez ocioso, a essa altura, alertar para que a "república" kantiana é uma idéia objetivamente necessária e universalmente válida; seus atributos são deduzidos de princípios *a priori*, e não inferidos de observações empíricas. Não obstante, essa idéia, como de resto todas as idéias da filosofia moral de Kant, tem conseqüências *práticas*, no sentido de importarem *comandos* aos cidadãos e aos governantes. Kant é muito claro a respeito disso: a república é o "*espírito* do contrato originário", pelo qual os governantes se obrigam a aproximar-se, praticamente, da idéia de uma Constituição política legítima. Quais são os atributos

dessa Constituição? Na Constituição legítima, ou republicana (a) a lei é autônoma, isto é, manifesta a vontade do povo, e não a vontade de indivíduos ou grupos particulares e (b) cada pessoa tem a posse do que é seu peremptoriamente, visto que pode valer-se da coação pública para garantir seus direitos. O princípio da Constituição republicana é a liberdade; nela se conjugam a soberania popular (a vontade legislativa autônoma) e a soberania do indivíduo na esfera juridicamente limitada dos seus interesses e valores particulares (cf. MEJ, p. 111-3; PP, p. 93-7).

A república é a melhor Constituição do ponto de vista do *modo* de funcionamento da sociedade (*forma regiminis*), independentemente de *quem* governa (*forma imperii*) (cf. PP, p. 95). A rigor, o Estado pode ser monárquico, aristocrático ou democrático; o que importa é que seja republicano. A república opõe-se ao despotismo, não à monarquia (cf. PP, p. 96-7). Pois bem: o princípio político do republicanismo é a separação entre os poderes executivo (a administração) e legislativo. No despotismo, o soberano executa as leis que ele mesmo decretou.

Essa questão requer alguma elaboração. Como se observou acima, o bem do Estado como união do povo segundo suas próprias leis (*civitas*) — por oposição ao bem individual — é sua autonomia com respeito a todo e qualquer interesse particular ou poder externo. Em outras palavras, para que se preserve a liberdade política, é necessário que a esfera pública mantenha-se rigorosamente imune a influências particulares ou privadas. Para que esse supremo valor político (que é ao mesmo tempo moral e jurídico) se realize, é imperativo que ele assuma a *forma* que a razão *a priori* lhe recomenda. Essa forma é a tripartição do poder estatal. Em resumo, a dedução é a seguinte: o legislativo (a autoridade soberana) emite puros comandos universais, ou leis. O governante (*rex*, *princeps*), ele mesmo submetido às leis, não pode legislar; ele executa os comandos gerais em situações cambiantes, através de decretos e regulamentos. O judiciário aplica a lei a casos individuais após julgamento pelo júri. A dedução é silogística: uma premissa maior, uma menor e a conclusão (cf. MEJ, p. 78-84). Essa arquitetura política promove a cooperação entre os poderes — pode-se supor que Kant aluda aqui a ganhos de eficiência no desempenho estatal — e impede que um poder usurpe as atribuições do outro e instaure o despotismo.

Pode-se sustentar que a principal lição da dedução kantiana da *forma regiminis* é a demonstração da irracionalidade (e da imoralidade) do despotismo enquanto *poder indeterminado*. A soberania

é una; mas em Kant é uma unidade *determinada*. Ela se constitui como síntese dos seus momentos particulares (os três poderes). Os poderes negam-se mutuamente ("subordinam-se" uns aos outros); a soberania do Estado contém, portanto, sua própria negação. Isso, na prática, significa que o poder do Estado é mediado por *instituições políticas*; essas instituições são necessariamente *representativas*, porque a soberania já não se encontra encarnada numa só pessoa, num só órgão do Estado, numa só classe. Se a vontade geral se compõe de várias partes, é evidente que sua unidade só pode ser *representada*. O despotismo, pelo contrário, é uma vontade indeterminada, não contraditória; o déspota é a unidade abstrata do povo, sob forma, por exemplo, do monarca absoluto por direito divino ou da vontade popular tal como foi concebida em certos momentos da Revolução Francesa.

As conclusões a que chegou Kant não eram novidade no momento em que ele escrevia. O interesse de sua obra está, entre outras coisas, na fundamentação que dá à república, na polêmica implícita com Rousseau e na afirmação da primazia do indivíduo (no que se contraporia a Hobbes e, depois, a Hegel e a Marx). A propósito, caberia recordar o princípio orientador de todo o edifício político kantiano. A forma republicana realiza o imperativo categórico da vida social: "A combinação [das relações de *coordenação* e *subordinação* entre os poderes] assegura a cada um o que é justo e de direito" (cf. MEJ, p. 81).

Para encerrar esta seção sobre a república, cabe uma referência às condições da *mudança* política. Já sabemos que Kant nega terminantemente ao povo o direito à revolução. Como conciliar, portanto, a constatação de imperfeições constitucionais e o dever de aperfeiçoar as constituições no sentido republicano? A resposta é simples: as reformas necessárias devem ser efetuadas pelo soberano, através do poder legislativo, e só por ele. Os dois processos são qualitativamente distintos: a revolução altera, ou substitui, a Constituição pela via direta da insurreição popular; as reformas são introduzidas pelos poderes estabelecidos, por via institucional, mesmo que envolvam a deposição do chefe do executivo (cf. MEJ, p. 88). Com base na sua concepção de reforma, Kant opõe-se ao "direito de oposição popular" através de deputados. Uma coisa é o soberano, a *vontade unida do povo*; outra coisa é o *povo*, que se compõe de opiniões e interesses particulares diversos ("a unanimidade só se alcança na guerra"). Cada deputado encarna aquela vontade; e por isso não lhes é permitido, segundo um princípio de justiça, agir por instigação direta de seus eleitores.

A filosofia da história como progresso da humanidade

No plano mais geral da filosofia da história, Kant procura demonstrar que a humanidade progride e que o progresso humano só pode ser um aperfeiçoamento *moral*. Mas como garantir que progredimos se não somos "inerente e inalteravelmente bons"? Curiosamente, Kant admite que, para demonstrar a nossa predisposição ao progresso moral, é necessário buscar na história um evento comprobatório. Esse evento deve ter sido produzido pelos homens agindo livremente. Ademais, não se deve considerá-lo como causa do progresso, no sentido de que, ocorrendo, seguem-se avanços práticos imediatos e previsíveis. Esse evento será tão-somente um *signo* da predisposição moral dos homens ao progresso, cujos efeitos, embora não previsíveis no tempo, se farão sentir inevitavelmente na história. E qual é esse evento? É a simpatia pela causa da liberdade nos grandes confrontos revolucionários. A simpatia é um bom signo porque ela é universal (manifesta-se em todos os países) e desinteressada (em vários países, manifestá-la atrai a repressão política). Naturalmente, Kant tem em mente a Revolução Francesa, que desperta no coração dos espectadores uma simpatia que "raia o entusiasmo": escolhemos entusiasticamente o lado da *justiça* (pois todo povo tem o direito de dar-se uma Constituição) e da *república* (porque é a melhor Constituição e porque ela cria obstáculos à guerra ofensiva) (cf. "An old question...", p. 142-6).

Num outro trabalho, o progresso se apresenta como passagem do estado de tutela à maioridade: o aprendizado da razão (cf. "What is enlightenment?", p. 4). Nessa versão, o procedimento é dedutivo e as conclusões são muito otimistas. A história universal, em suma, é a história natural do progresso da razão, tal como se observa no ensaio *Idéia para uma história universal...*, organizado em forma de nove *teses* encadeadas. A primeira tese, com suas ressonâncias aristotélicas, já deixa entrever o percurso e o resultado do argumento: "Todas as capacidades naturais de uma criatura são destinadas a desenvolver-se completamente até a sua finalidade natural". Trata-se, portanto, de um processo inevitável. A segunda tese sustenta que o desenvolvimento das faculdades racionais se observa

na raça humana como um todo, e não em trajetórias individuais. A terceira tese apresenta o progresso como racionalização do mundo, e em particular das relações sociais e políticas, tal como indicam as teses subseqüentes. A história humana tende para o "Estado perfeitamente constituído" (cf. *Idea*, p. 11-26).

A dialética kantiana da história

Importa reter aqui o significado geral do pensamento kantiano sobre o progresso humano: a política, como atividade de elaboração e aperfeiçoamento constitucional, é um processo de *racionalização* das relações entre os homens e entre os Estados. Mas o progresso não é um processo rápido, nem indolor. Ele é lento, enganoso e sobretudo *contraditório*. A humanidade avança por efeito da contraditoriedade das *opiniões*, dos *interesses particulares* e dos *interesses nacionais*.

As opiniões devem entrechocar-se livremente. Kant defende esse ponto de vista em "O que é a ilustração?". Mas o que significa exatamente isso? Desde logo, é preciso não nos enganarmos com o que se poderia denominar "a ilusão revolucionária". O povo rebelado, sob a liderança de políticos ilustrados, pode derrubar um tirano, mas isso não altera seu nível cultural (cf. *Idea*, p. 93). Em conseqüência, "novos preconceitos substituirão os antigos para atrelar as grandes massas ignorantes" (cf. "What is enlightenment?", p. 5). O verdadeiro caminho é a liberdade, e, concretamente, a liberdade de opinião e de imprensa. O soberano não é divino, e pode errar; é necessário, portanto, conceder aos cidadãos, com o beneplácito do próprio soberano, o direito de emitir publicamente suas opiniões e a liberdade de escrever. O alargamento do debate público é condição do progresso (cf. TP, p. 47-8).

Outra mola do progresso é o conflito de interesses individuais, bem como de interesses nacionais. Aqui, o progresso aparece como mera resultante não intencional da interação humana; ele manifesta uma "finalidade secreta da natureza". Sem o "natural antagonismo entre os homens", escreve Kant, "todas as excelentes capacidades naturais da humanidade permaneceriam para sempre adormecidas [...] agradeçamos, portanto, à natureza, pela incompatibilidade, pela cruel vaidade competitiva, pelo insaciável desejo de posse e dominação (próprios dos homens)" (cf. *Idea*, p. 16). Da mesma forma, o progresso em direção à paz internacional contém em si o

momento necessário da guerra: são as guerras que, "depois de devastações, revoluções e até a completa exaustão, conduzem [os homens] àquilo que a razão poderia ter ensinado a eles desde o início [...]" (cf. *Idea*, p. 18-9).

O entendimento kantiano do "antagonismo natural" é bastante peculiar no campo do jusnaturalismo. Em Hobbes, Rousseau e Locke, o antagonismo tem signo negativo, seja porque é a antítese da sociabilidade, seja porque não traz nada de bom. O antagonismo kantiano não é incompatível com a sociabilidade natural nem com a sociedade civil — nisso ele se diferencia dos dois primeiros autores citados. Ademais — e nisso ele se diferencia dos três —, ele atribui ao antagonismo humano uma função positiva: a competição e a guerra não se relacionam à justiça e à paz como termos imediatamente antitéticos, mas como mediações do progresso. Não seria excessivo descobrir no pensamento kantiano sobre a história uma espécie de "dialética da ilustração", em que a razão progride não pelo confronto da razão consigo própria, como em Hegel, mas pela negatividade persistente das paixões humanas. Note-se, enfim, que a dedução kantiana de padrões ideais — que na política em particular funcionam como idéias reguladoras que se impõem praticamente aos governantes — não parece conduzir a afirmação de que eles se realizarão fatal e concretamente na história. Antes, pode-se argüir que o hiato entre a razão e a matéria da existência social é elemento constitutivo do sistema kantiano.

A filosofia de Kant sobre os móveis do progresso é um elogio da divergência e da competição. O homem kantiano se assemelha ao homem que, em Adam Smith, por exemplo, visa maximizar seu lucro no mercado e, ao fazê-lo, promove a prosperidade geral. A natureza, para um, o mercado, para outro, desempenham ambos a função de "mão invisível". Desse ponto de vista, Kant é o mais "moderno" dos pensadores liberais clássicos. Ele não apenas declara a soberania do indivíduo como legitima filosoficamente o indivíduo empreendedor. Não se trata, é claro, para o autor, de celebrar o interesse particular enquanto tal, mas de reconciliar os particularismos em choque com a idéia de uma sociedade justa. No plano da teoria do direito, a sociedade justa (a sociedade regulada por leis emanadas da vontade geral) é pressuposta, e as ações individuais manifestam apenas a subjetividade de cada um no exercício de sua liberdade negativa. No plano da teoria da história, a sociedade ideal emerge progressivamente das ações individuais enquanto exercício

da liberdade natural, pré-contratual, a qual, se não instaura imediatamente um estado de perfeita injustiça, envolve, não obstante, a expropriação, o domínio e a guerra (relações de poder).

A confederação dos Estados livres e a paz

O pensamento kantiano sobre as relações entre os Estados nacionais não destoa arquitetonicamente de sua filosofia política. Mas nele se produz um deslocamento de ênfase. A história se desenrola, é verdade, segundo a lei natural do progresso moral; mas a intervenção política deliberada segundo a razão faz-se necessária para que se evitem as guerras. Aqui as idéias parecem encarnar-se, irresistivelmente, sob o impacto da violência tremenda da história.

Em seu ensaio "Paz perpétua", de 1795, Kant instrui os homens ilustrados do seu tempo sobre a necessidade *a priori* da paz. Assim como incumbe aos indivíduos constituir-se em sociedade civil, é dever dos Estados, enquanto pessoas morais, pactar entre si o fim das hostilidades de acordo com a razão e estabelecer, dessa forma, a comunidade jurídica internacional. Há, todavia, entre os dois contratos — o nacional e o internacional — algumas diferenças. Em primeiro lugar, o tom é fatidicamente hobbesiano: "O estado de paz entre os homens vivendo lado a lado não é o estado natural; o estado natural é um estado de guerra" (cf. PP, p. 92).

Pode-se supor que esse tom pessimista reflita o quadro de incessantes guerras na Europa, que Kant tem sob os olhos. O "estado natural de guerra" nesse contexto refere-se às relações entre Estados, às quais Kant parece negar qualquer traço de juridicidade, mesmo provisória. Por conseguinte, o estado de natureza nessa passagem parece conceber-se numa zona de penumbra entre a idéia e o fato.

A segunda diferença tem íntima relação com a primeira. Embora definindo a paz como um princípio moral *a priori* — "a razão moral prática dentro de nós comanda irresistivelmente: *não haverá guerra*" (cf. MEJ, p. 128) — a cessação efetiva das hostilidades requer um acordo *real*, e não simplesmente ideal, entre as potências. O princípio da paz deve materializar-se efetivamente numa "confederação dos Estados livres", segundo a idéia de uma "Liga das Nações para a paz". Enfim, a Liga das Nações não constitui um soberano por sobre os Estados nacionais; por isso, ele pode ser desfeito, e deve ser refeito de tempos em tempos (cf. MEJ, p. 116).

A relativa materialização da idéia da paz aparece também na reflexão sobre os *fatores* que contribuem para o fim das guerras. Por um lado, a paz depende de que em cada país os povos tenham-se organizado em sociedade jurídica. Se o pacto originário em cada país *cria* a república, o pacto que constitui a Liga das Nações *pressupõe* a república como regime político nos países contratantes. A razão disso é simples: ao povo não interessa a guerra e, quando pode manifestar-se livremente sobre a questão, declara-se contra ela (cf. PP, p. 94-5). Nesse argumento, Kant associa o processo da paz ao longo e contraditório processo natural de constituição do Estado segundo a justiça. Isso não impede, contudo, o chamamento à ação política intencional. Ainda que possamos entrever na formação da Liga das Nações o trabalho paciente da natureza, a intervenção política se faz necessária: "O estado de paz deve ser *estabelecido*" (cf. PP, p. 92). E bem à maneira da Ilustração, Kant reserva aos filósofos um papel bem determinado no processo de estabelecimento da paz. No pacto entre os Estados, ele recomenda a inclusão de uma cláusula secreta — ela deve ser secreta para não causar constrangimento aos governantes — dispondo que "a opinião dos filósofos seja considerada pelos Estados beligerantes" (cf. PP, p. 115).

A relação entre política e moral se explicita nessa passagem, e nas páginas que se seguem. Se se deduz que o dever moral é inescapável, não se pode ao mesmo tempo dizer que não é possível cumpri-lo: não há, portanto, conflito entre moral e política. Mas esses dois conceitos não são idênticos. A moral refere-se à doutrina teórica do direito; a política, à doutrina prática do direito. A política, orientando-se pelos mandamentos incondicionais da razão, envolve a escolha prudente dos meios adequados à consecução dos seus fins. De fato, não é de esperar, nem é desejável, que "os reis filosofem e os filósofos reinem". Kant justifica sua posição dizendo que o poder corrompe o livre julgamento da razão. Pode-se acrescentar: os filósofos, em sua "pureza de pombas", corromperiam a necessária "astúcia das serpentes políticas" (cf. PP, p. 116-7). Idéia e realidade mantêm-se externas uma à outra. A essa tradição intelectual se associarão Bernstein e Weber, entre outros. A reunificação do ideal e do racional será obra de Hegel, Marx e Rosa Luxemburg, cada um a sua maneira.

Bibliografia

ACTON, H. B. *Kant's moral philosophy*. London, Macmillan, 1970.

BECK, L. W. Editor's introduction. In: KANT, E. *On history*. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1977.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, UnB, 1984.

_____. Il modelo giusnaturalístico. In: _____ & BOVERO, M. *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano, Il Saggiatore, 1979.

FERRAZ JR., Tercio S. *Conceito de sistema no direito*. São Paulo, Edusp e Revista dos Tribunais, 1976.

KANT, E. *Groundwork of the metaphysic of morals* (GMM). Trad. do alemão de H. J. Paton (1. ed., 1948). New York, Harper and Row, 1964.

_____. *The metaphysical elements of justice* (MEJ). Trad. do alemão de John Ladd (1. ed., 1965). New York, Bobbs Merrill, 1965.

_____. Handschriftliche Nachlass (HN). VI, Band XIX di *Gesammelte Scriften*. Apud LADD, J. Translator's introduction. In: KANT, E. *The metaphysical elements of justice*. New York, Bobbs Merrill, 1965. p. XXX.

_____. Sur l'expression courante: il se pent que cela soit juste en théorie, mais en practique, cela ne vant rien. In: _____. *Théorie et practique* (TP). Trad. do alemão de L. Guillermit. Paris, J. Vrin, 1972.

_____. What is enlightenment. In: _____. *On history*. Trad. do alemão de Lewis White Beck, Robert E. Anchor e Emil L. Fackenheim (1. ed., 1957). Indianapolis, Bobbs Merrill, 1977.

_____. Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view. (*Idea*) In: _____. _________.

_____. Perpetual peace (PP). In: _____. _________.

_____. An old question raised again: is the human race constantly progressing? In: _____. _________.

_____. *Textos seletos*. Edição bilingüe, com trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, e introd. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes, 1974.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Edição bilingüe, org. por Ricardo R. Terra, trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, com comentários de Ricardo R. Terra, Gérard Lebrun e José Arthur Giannotti. São Paulo, Brasiliense, 1986.

LADD, J. Translator's introduction. In: KANT, E. *The metaphysical elements of justice*. New York, Bobbs Merrill, 1965.

MARCUSE, H. *A study on authority*. In: _____. *From Luther to Popper*. London, Verso, 1983.

MURPHY, J. G. *Kant, the philosophy of right*. London, Macmillan, 1970.

PATON, H. J. Analysis of the arguments. In: KANT, E. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Trad. do alemão de H. J. Paton (1. ed., 1948). New York, Harper and Row, 1964.

TERRA, R. R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. *Filosofia política*. n. 4, LPM, Unicamp e UFRGS, out. de 1987.

TEXTOS DE KANT*

Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito

O que é o direito (229-230)

É claro que um jurista pode nos dizer qual é o direito vigente num país (*quid sit juris*), isto é, o que as leis dizem ou disseram numa determinada época e num determinado lugar. Outra coisa é saber se o que essas leis prescrevem é também justo e qual o critério universal para o reconhecimento do justo ou injusto (*justum et injustum*). O jurista não poderá responder a tais questões a menos que, por um instante, ele abandone os princípios empíricos e investigue a fonte desses juízos na razão pura, a fim de assentar os fundamentos de qualquer legislação positiva possível [...].

O conceito de direito, na medida em que diz respeito a uma obrigação correspondente (isto é, o conceito moral de direito),

* Os trechos das obras de Kant aqui apresentados foram traduzidos das versões em inglês das edições de *The metaphysical elements of justice*, "What is enlightenment?", "Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view", "Perpetual peace" e *Groundwork of the metaphysic of morals*, indicadas na Bibliografia citada. As traduções de *The metaphysical elements of justice*, "Perpetual peace" e *Groundwork of the metaphysic of morals* foram revistas por Marcos Nobre em presença dos textos em alemão da Königliche Preussische Akademie. As traduções de "What is enlightenment?" e "Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view" foram cotejadas às traduções já existentes em português, feitas respectivamente por Floriano de Sousa Fernandes e por Rodrigo Naves em conjunto com Ricardo R. Terra (ver as referências na Bibliografia). As palavras ou frase entre colchetes são adendos do tradutor; os parênteses, bem como todos os destaques, pertencem a Kant. A numeração assinalada nos títulos ou subtítulos é a referência-padrão dos trabalhos de Kant, correspondendo às páginas da edição de Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, Berlim, 1902-1938.

aplica-se *primeiro* apenas às relações externas e práticas de uma pessoa a outra, na medida em que as ações dela podem ter influência sobre uma outra (mediata ou imediatamente). *Segundo*, o conceito de direito não expressa a relação do arbítrio de uma pessoa à volição do outro (conseqüentemente também não expressa a relação à mera carência), como seria o caso das ações de benevolência ou caridade; ao contrário, expressa apenas a relação ao arbítrio do outro. *Terceiro*, o conceito de direito não leva em conta a *matéria* do arbítrio, isto é, o fim que a pessoa pretende atingir por meio do objeto de seu arbítrio [...]. O direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de uma pessoa pode ser combinado com o arbítrio de uma outra segundo uma lei universal de liberdade.

O princípio universal do direito (230-231)

"É justa toda ação ou máxima da ação que possa permitir a coexistência da liberdade do arbítrio de um com a liberdade de outro segundo uma lei universal."

Se, portanto, minha ação ou minha condição em geral pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, então, quem me impedir de realizar essa ação ou de manter minha condição comete uma injustiça contra mim, na medida em que esse impedimento (essa oposição) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais.

Segue-se também daquele princípio que não se pode exigir de mim que adote como uma das minhas máximas este princípio de todas as máximas, isto é, fazer desse princípio a máxima da minha ação. Pois qualquer um pode ser livre, mesmo que eu seja inteiramente indiferente à sua liberdade, ou mesmo que em meu coração eu deseje prejudicá-lo, contanto que eu não lhe cause dano através de uma *ação externa*. Que a minha máxima seja agir segundo o direito é uma exigência da ética (e não do direito).

Segue-se que a lei universal do direito é: aja externamente de maneira que o livre uso de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.

A autorização para usar a coerção é vinculada ao direito (231)

Qualquer oposição que neutralize o impedimento de um efeito promove esse efeito e é compatível com ele. Ora, tudo que é injusto é um impedimento à liberdade segundo leis universais. Contudo, a coerção é um impedimento ou oposição à liberdade. Conseqüentemente, se um certo uso da própria liberdade for um impedimento à liberdade segundo leis universais (isto é, for injusto), então o uso da coerção para impedi-lo é compatível com a liberdade segundo leis universais, na medida em que é a prevenção de um impedimento à liberdade; ou seja, é justo. Segue-se, pelo princípio da contradição, que ao direito está vinculada uma autorização para usar a coerção contra quem o viole.

Existe apenas um direito inato (237-238)

A liberdade (independência de constrangimento exercido pelo arbítrio de outrem), na medida em que possa coexistir com a liberdade de cada um dos demais de acordo com uma lei universal, é o direito único e original que pertence a cada ser humano em virtude de sua humanidade.

Repousam no princípio da liberdade inata (e não são de fato dele distintos, já que membros da divisão sob um conceito superior de direito) os seguintes direitos: a *igualdade* inata, isto é, não poder ser obrigado por outros a fazer mais do que se pode também, reciprocamente, obrigá-los a fazer. Daí também os atributos de um ser humano ser o seu *próprio senhor* (*sui juris*) e da mesma forma ser um homem *irrepreensível* (*justi*), na medida em que, antes de qualquer ato jurídico, não praticou injustiça contra ninguém. Finalmente, também, o direito de fazer alguma coisa aos outros que, por si mesma, não tire o que é deles, e que não tiraria se eles próprios não quisessem se submeter a ela; da mesma forma, comunicar os pensamentos a outros ou contar-lhes ou prometer-lhes alguma coisa, não importando se o que é dito é verdadeiro ou falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), pois cabe a eles decidir se querem ou não acreditar no que ouvem.

[Divisão do direito] (242)

A suprema divisão do direito (*Natürecht*) não pode ser entre direito *natural* e direito *social*, como pensam alguns, mas entre direito natural e direito *civil*. O primeiro chama-se direito *privado*; o segundo, direito *público*. O *estado de natureza* não é oposto ao estado de sociedade, mas à sociedade civil, pois, no estado de natureza, pode haver uma sociedade, mas não uma sociedade *civil* (a qual assegura a propriedade através do direito público). Por isso, o direito no estado de natureza chama-se direito privado.

A propriedade de coisas externas somente é possível numa sociedade juridicamente regulada (255-256)

Quando declaro (por palavras ou atos): "Quero que uma coisa externa seja minha", com isso declaro obrigatório para todos os demais que se abstenham da utilização do objeto do meu arbítrio. Trata-se de uma obrigação que ninguém teria não fosse esse meu ato jurídico. Contudo, subentende-se nessa pretensão o reconhecimento de estar reciprocamente obrigado para com cada um dos demais a respeitar o que é deles. A obrigação aqui envolvida decorre de uma regra universal da relação jurídica externa. Conseqüentemente, não estou obrigado a respeitar a propriedade dos outros, se os demais não me garantem, em troca, que agirão exatamente de acordo com o mesmo princípio relativamente ao que é meu. Essa garantia não exige um ato jurídico especial; ela já está contida no conceito de ser externa e juridicamente vinculada a um dever em razão da universalidade — e, logo, também da reciprocidade — de uma obrigação derivada de uma regra universal.

Ora, em relação a uma posse externa e contingente, uma vontade unilateral não pode servir como uma lei coercitiva para todos,

pois isso seria uma violação da liberdade segundo leis universais. Portanto, somente uma vontade vinculando a todos — isto é, uma vontade coletiva, universal (comum) e dotada de poder — é capaz de fornecer a necessária garantia. A condição de subordinação a uma legislação externa universal (isto é, pública) contendo poder é a sociedade civil. Conseqüentemente, somente numa sociedade civil podem existir um meu e um seu externos.

Conclusão: se deve ser *de jure* possível possuir um objeto externo como próprio, então deve-se permitir também que o sujeito obrigue cada um dos demais — com os quais entre em conflito sobre a questão de decidir se um dado objeto é seu — a entrar, junto com ele, numa sociedade sob uma Constituição civil.

No estado de natureza pode existir propriedade externa, mas ela é apenas provisória (256-257)

Numa sociedade sob uma Constituição civil, o *direito natural* (isto é, o direito que pode ser deduzido de princípios *a priori* para tal sociedade) não pode ser revogado pelo seu direito positivo. Conseqüentemente, permanece em vigor o princípio jurídico segundo o qual "quem procede segundo uma máxima tal que me impossibilite possuir um objeto de meu arbítrio como meu causa-me dano". Uma Constituição civil fornece a situação jurídica sob a qual a propriedade de cada um lhe é assegurada, mas sem estipular e determinar qual seja ela.

Assim, toda garantia já pressupõe a propriedade de alguém (a quem ela é garantida). Portanto deve-se admitir a possibilidade da propriedade externa — o que é seu e meu — antes que a Constituição civil tenha sido estabelecida (ou sem levá-la em consideração), e simultaneamente de um direito de obrigar a todos aqueles com quem nos relacionamos de algum modo a ingressar, junto conosco, numa sociedade sob uma Constituição onde a segurança da propriedade externa possa ser assegurada.

A posse, na perspectiva e preparação da sociedade civil cujo fundamento só pode ser a lei da vontade geral — e se tal posse é compatível com a *possibilidade* de tal lei —, é uma posse *provisória de jure*. Em contraste com esta, a posse numa sociedade civil *efetiva* é uma posse peremptória.

Se o sujeito está disposto e desejoso de ingressar numa sociedade civil, então, antes de nela ingressar, ele pode resistir legitimamente àqueles que não concordam e desejam perturbá-lo em sua posse temporária. [Ele pode fazer isto legitimamente] porque, mesmo que a vontade de todos os outros queira impor-lhe a obrigação de desistir de uma posse particular, ainda assim trata-se de uma vontade meramente *unilateral* e, como tal, tem exatamente tão pouca força legal para negar sua posse quanto ele, por seu lado, tem para afirmá-la (pois a força legal apenas pode se encontrar na vontade geral). Entretanto, a pessoa em questão tem primazia sobre as demais pelo fato de que concorda com a introdução e o estabelecimento de uma sociedade civil.

Em suma, o modo de possuir algo externo como seu no *estado de natureza* é a posse física, a qual implica a *presunção* jurídica de que, através da união da vontade de todos na legislação pública, essa posse se converterá em posse *de jure*. Enquanto tal não se dá, essa posse é *comparativamente* considerada como *de jure*.

[Definição do direito público] (311)

O conjunto daquelas leis que requerem promulgação pública a fim de produzir uma situação jurídica é chamado *direito público*. Portanto, o direito público é um sistema de leis para uma nação — isto é, uma coletividade de homens — ou para um conjunto de nações. Visto que se influenciam reciprocamente, para que os homens e nações participem do direito vigente requer-se uma condição jurídica da sociedade. Ou seja, necessitam viver numa sociedade subordinada a uma vontade que os una — uma *Constituição* (*Constitutio*).

Quando os indivíduos numa nação relacionam-se dessa maneira, constituem uma *sociedade civil* (*status civilis*). Encarada como totalidade em relação a seus próprios membros, essa sociedade civil chama-se *Estado* (*civitas*). Devido a que o Estado, por sua própria forma, é uma união que procede do interesse de todos em participar de uma sociedade juridicamente regulada, ele é chamado *república* (*res publica latius sic dicta*). Em relação a outras nações, contudo, um Estado é chamado simplesmente um poder (*potentia*) — daí a palavra "potentado". Quando há uma pretensão

de hereditariedade comum, ele é também chamado nacionalidade (*gens*).

[Direitos no estado de natureza] (312)

Embora a experiência nos ensine que os homens são violentos e propensos a lutar uns com os outros antes do advento da legislação coercitiva externa, não é a experiência e, portanto, nenhum fato que torna necessária a coerção pública. Ao contrário, mesmo imaginando que os homens são sempre naturalmente bons e virtuosos, [aquela necessidade] repousa *a priori* na idéia racional de um Estado não regulado juridicamente em que, antes do ordenamento público da sociedade, homens, nações e Estado individuais não podem ter certeza de sua segurança contra a violência mútua, porque cada um terá seu próprio direito de fazer *o que lhe parece justo e bom* para si, de maneira inteiramente independente da opinião dos outros. Conseqüentemente, sua primeira decisão, se não deseja renunciar a todos os conceitos de justiça, expressa-se no princípio de que deve abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue a sua própria cabeça, e deve unir-se a todos os demais (com os quais entra em contato e aos quais não pode evitar), sujeitando-se a uma coerção pública legal externa. Portanto, ele tem de ingressar num estado de sociedade no qual o reconhecimento do que lhe pertence deve ser legalmente *estabelecido* e a ele assegurado por um poder que não é o seu próprio, mas um poder exterior. Ou seja, antes de qualquer outra coisa, deve ingressar numa sociedade civil.

[...]

[O Estado civil] (313)

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob as leis do direito. Na medida em que essas leis são necessárias *a priori* e deduzidas dos conceitos de direito externo em geral (isto é, não provêm do seu estabelecimento positivo), a forma do Estado é a de um Estado em geral, isto é, a *idéia* do Estado como ele deve

ser segundo os princípios puros do direito. Essa *idéia* serve de padrão (*norma*) para a efetiva união dos homens em repúblicas [...].

Cada Estado contém em si mesmo três *poderes*, isto é, a unidade da vontade geral é composta de três pessoas (*trias politica*). A *soberania* está na pessoa do legislador; o *poder executivo* está na pessoa do governante (em conformidade com a lei); o *poder judiciário* (que reconhece a cada um o que legalmente lhe pertence) está na pessoa do juiz (*potestas legislatoria, rectoria, et judiciaria*). Essas três partes assemelham-se às três proposições em um silogismo prático: a *lei* da vontade soberana é a premissa maior; o *comando* de agir segundo a lei, isto é, o princípio de subsunção à lei, é a premissa menor, e a *adjudicação* (a sentença), que declara o direito vigente no caso em questão, é a conclusão.

[O poder legislativo e o cidadão] (313-315)

O poder legislativo somente pode ser atribuído à vontade una do povo. Visto que todo direito procede desse poder, ele não *pode* de maneira alguma cometer injustiça a ninguém. Quando alguém legisla para *outrem*, sempre é possível que cometa uma injustiça; mas isso não é possível quando alguém legisla para si mesmo (pois *volenti non fit injuria*). Donde somente a vontade una e consensual de todos — isto é, uma vontade geral una do povo pela qual cada um decide o mesmo para todos e todos decidem o mesmo para cada um — pode legislar.

Os membros de tal sociedade (*societas civilis*), isto é, de um Estado, que estão unidos para o fim de elaborar leis, são chamados *cidadãos* (*cives*). Três são os atributos jurídicos inseparavelmente vinculados à natureza do cidadão como tal: primeiro, a *liberdade* legal de obedecer somente a lei à qual ele deu seu consentimento; segundo, a *igualdade* civil, que consiste em não ter, entre seus concidadãos, ninguém superior a ele, mas apenas outra pessoa, possuindo ele a faculdade moral de obrigá-la juridicamente tanto quanto ela pode obrigá-lo; terceiro, o atributo da *independência* civil, pelo qual o cidadão deve sua existência e sustento não ao arbítrio de uma outra pessoa, mas a seus próprios direitos e poderes como um membro da república (donde sua própria personalidade civil não pode ser representada por uma outra pessoa em questões que envolvam direitos).

A capacidade de votar caracteriza o cidadão. Para estar apto a votar, uma pessoa deve ser independente; não apenas participar da república, mas ser um membro dela, isto é, por seu próprio arbítrio ser uma parte ativa da república. Essa qualidade torna necessária a distinção entre cidadãos *ativos* e cidadãos *passivos*, embora o último conceito pareça contradizer o conceito de cidadão em geral. Os exemplos seguintes podem servir para esclarecer essa dificuldade: um aprendiz de comerciante ou artesão; um empregado (não a serviço do Estado); um menor (*naturaliter vel civiliter*); todas as mulheres e de modo geral os que dependem de outrem (que não seja o Estado) para o seu sustento (subsistência e proteção) — todas essas pessoas carecem de personalidade civil [...].

Essa dependência com respeito à vontade de outros e a desigualdade que ela envolve não são, de maneira alguma, incompatíveis com a liberdade e igualdade próprias dos homens enquanto *seres humanos*, os quais, em conjunto, constituem um povo. Ao contrário, é apenas se conformando com essa situação que o povo pode se tornar um Estado e adotar uma Constituição civil. Contudo, sob essa Constituição, nem todos qualificam-se igualmente para ter o direito de votar, isto é, para ser um cidadão e não simplesmente um súdito. Se é verdade que, enquanto elementos *passivos* do Estado, podem ainda assim exigir que os outros os tratem segundo as leis da liberdade e igualdade naturais, disso não se depreende que tenham o direito de conduzir o Estado, de elaborar e trabalhar para a introdução de leis particulares na qualidade de cidadãos *ativos*; depreende-se apenas que, quaisquer que sejam as leis acordadas pelos cidadãos, não podem ser incompatíveis com as leis naturais da liberdade e com a igualdade que se harmoniza com essa liberdade, a saber, a igualdade segundo a qual cada um é capaz de passar da cidadania passiva à cidadania ativa.

[*O contrato originário*] (315-316)

Os três poderes do Estado são dignos de respeito e, enquanto necessários à formação do Estado (Constituição), conforme se deduz da idéia de Estado em geral, são *dignidades estatais*. Eles encarnam a relação entre um *soberano* universal (que, do ponto de vista das leis da liberdade, só pode ser o povo unido) e o conjunto dos indi-

víduos enquanto *súditos*, isto é, a relação entre *o comandante* (*imperans*) e *o que obedece* (*subditus*). O ato pelo qual o próprio povo se constitui em Estado — embora, na verdade, apenas a idéia de Estado, segundo a qual pode ser pensada a sua legitimidade — é o *contrato originário*. Segundo o contrato originário, todos (*omnes et singuli*) no povo abrem mão de sua liberdade externa a fim de reavê-la de novo como membros de uma república, isto é, enquanto povo visto como Estado (*universi*). Portanto não podemos dizer que no Estado um homem tenha sacrificado uma *parte* de sua liberdade externa inata por algum propósito particular; ao contrário, devemos dizer que ele abandonou completamente sua liberdade selvagem, sem lei, a fim de recuperá-la por inteiro num âmbito de relações legais de dependência, isto é, numa sociedade juridicamente regulada, já que essa dependência deriva de sua própria vontade legislativa.

[Relações mútuas entre os três poderes] (316)

Os três poderes do Estado estão relacionados entre si de três maneiras. *Primeiro*, considerados como três pessoas morais, são coordenados (*potestates coordenatæ*), isto é, um serve de complemento aos outros para que se complete a Constituição do Estado (*complementum ad sufficientiam*). *Segundo*, são *subordinados* (*subordinatæ*) uns aos outros de tal forma que um não pode usurpar a função dos outros, que ali estão para ajudá-lo. Ao invés disso, cada um tem seu próprio princípio, isto é, embora tenha poder de mando enquanto pessoa particular, somente o faz condicionado pela vontade de uma pessoa superior. *Terceiro*, a combinação das duas relações assegura a cada súdito o que é justo e de direito.

[...]

[A boa disposição [(*das Heil*)] do Estado] (318)

Assim, existem três poderes distintos (*potestas legislatoria, executoria, judiciaria*) através dos quais o Estado (*civitas*) adquire sua

autonomia, isto é, forma-se e mantém-se de acordo com as leis da liberdade. A boa disposição do Estado consiste na sua união (*salus reipublicæ suprema lex est*), embora não deva ser confundida com o *bem-estar* [(*das Wohl*)] e a *felicidade* dos seus cidadãos, pois estes podem talvez ser alcançados mais fácil e comodamente no estado de natureza (como Rousseau sustentava) ou mesmo sob um governo despótico. O que se designa pela expressão "a boa disposição do Estado" é a situação em que a Constituição se conforma estreitamente aos princípios do direito, isto é, o estado de coisas que a razão nos obriga a buscar *através de um imperativo categórico*.

[Resistir à autoridade suprema é ilegal] (320)

É dever do povo suportar mesmo os abusos mais intoleráveis por parte da legislação suprema. O fundamento disso é que a resistência à legislação suprema só pode ser ilegal, ou seja, temos de pensá-la como destruição da Constituição legal, pois para legitimá-la seria necessária uma lei pública que a permitisse. Ou seja, a legislação suprema teria de estipular que não é suprema e que, no mesmo juízo, o povo, como súdito, se tornaria soberano daquele a quem é subordinado. A contradição aqui torna-se evidente se nos perguntarmos quem poderia servir de árbitro nessa disputa entre o povo e o soberano (porquanto do ponto de vista jurídico, eles ainda são duas pessoas morais distintas). [Nessa disputa] é claro que o povo quer agir como árbitro em causa própria.

[O Estado ideal] (340)

Não obstante, tem de ser possível ao soberano mudar a Constituição vigente caso ela não esteja inteiramente de acordo com a idéia do contrato originário, introduzindo, por meio dessa mudança, a forma constitucional, que é essencial para que o povo constitua um Estado. Essa mudança não pode ser tal que o Estado passe de uma forma a outra; não é possível, por exemplo, que os aristocratas concordem entre si para submeter-se a uma autocracia, para

converter-se numa democracia ou vice-versa, pois, assim fazendo, o soberano estaria agindo como se fosse uma questão de sua livre escolha e agrado a decisão sobre qual tipo de Constituição ele quer que o povo obedeça. Mesmo se o soberano decidisse transformar-se numa democracia, cometeria uma injustiça para com o povo, porque o próprio povo pode abominar esta forma de Constituição, e julgar que uma das outras duas lhe é mais benéfica.

As formas do Estado são apenas a *letra* (*littera*) da legislação originária da sociedade civil, e podem permanecer — já que pertencem aos mecanismos da Constituição do Estado — enquanto forem encaradas, por meio de velhos costumes (e, portanto, apenas subjetivamente), como necessárias. Contudo, o *espírito* daquele contrato originário (*anima pacti originarii*) acarreta para a autoridade constituída a obrigação de conformar a forma de *governo* à idéia do contrato e, por conseguinte, de reformá-lo de maneira contínua e gradual, se isto não puder ser feito de uma só vez. Dessa maneira, o Estado tomará a forma da única Constituição legítima, a saber, a república pura. Assim, aquelas antigas formas empíricas (positivamente definidas na legislação) do Estado, cuja única serventia é *sujeitar* o povo, têm de ser transformadas na forma originária (racional), que é a única que faz da *liberdade* o seu princípio e, na verdade, a condição do uso da *coerção*. A coerção é necessária para a Constituição jurídica do Estado em sentido próprio e, quando isso tiver sido realizado, o espírito da Constituição também terá se tornado a letra.

Essa Constituição [republicana] é a única Constituição política duradoura, na qual a lei é autônoma e não está vinculada a nenhuma pessoa em particular. Ela é o fim último de todo o direito público e a única situação em que cada pessoa recebe o que lhe é devido *peremptoriamente*.

Toda república verdadeira é e não pode ser outra coisa senão um sistema *representativo* do povo, para a defesa dos seus direitos. Essa defesa se faz em nome do próprio povo, através da união de todos os cidadãos, por meio de seus representantes (deputados).

O que é a ilustração (35-40)

A *ilustração* [*Anfklärung*] *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele é o próprio responsável*. A *menoridade* é a incapa-

cidade de fazer uso do entendimento sem a condução de um outro. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade quando sua causa reside não na falta de entendimento, mas na falta de resolução e coragem para usá-lo sem a condução de um outro. *Sapere aude*! "Tenha coragem de usar seu *próprio* entendimento!" — esse é o lema da ilustração.

Preguiça e covardia são as razões pelas quais uma tão grande parcela da humanidade permanece na menoridade mesmo depois que a natureza a liberou da condução externa (*naturaliter maiorennes*); e essas são também as razões pelas quais é tão fácil para outros manterem-se como seus guardiões. É cômodo ser menor. Se tenho um livro que substitui meu entendimento, um diretor espiritual que tem uma consciência por mim, um médico que decide sobre a minha dieta e assim por diante, não preciso me esforçar. Não preciso pensar, se puder pagar: outros prontamente assumirão por mim o trabalho penoso.

Que a passagem à maioridade seja tida como muito difícil e perigosa pela maior parte da humanidade (e por todo o belo sexo) deve-se a que os guardiões de bom grado se encarregam da sua tutela. Inicialmente os guardiões domesticam o seu gado, e certificam-se de que essas criaturas plácidas não ousarão dar um único passo sem seus cabrestos; em seguida, os guardiões lhes mostram o perigo que as ameaça caso elas tentem marchar sozinhas. Na verdade, esse perigo não é tão grande. Após algumas quedas, as pessoas aprendem a andar sozinhas. Mas cair uma vez as intimida e comumente as amedronta para as tentativas ulteriores.

É muito difícil para um indivíduo isolado libertar-se da sua menoridade quando ela tornou-se quase a sua natureza [...].

Mas que o público se esclareça a si mesmo é muito perfeitamente possível; se lhe for assegurada a liberdade, é quase certo que isso ocorra... Sempre haverá alguns pensadores independentes, mesmo entre os guardiões das grandes massas, que, depois de teremse libertado da menoridade, disseminarão o espírito de reconhecimento racional tanto de sua própria dignidade quanto da vocação de todo homem para pensar por si mesmo. Mas note-se que o público, que de início foi reduzido à tutela por seus guardiões, obriga-os a permanecer sob jugo, quando é estimulado a se rebelar por guardiões que, eles próprios, são incapazes de qualquer ilustração. Isso mostra quão nocivo é semear preconceitos; mais tarde, voltam-se contra seus autores ou predecessores. Sendo assim, apenas lentamente o público pode alcançar a ilustração. Talvez a

destruição de um despotismo pessoal ou da opressão gananciosa ou tirânica possa ser realizada pela revolução, mas nunca uma verdadeira reforma nas maneiras de pensar. [Enquanto essa reforma não ocorre], novos preconceitos servirão, tão bem quanto os antigos, para atrelar as grandes massas não pensantes.

Entretanto, nada além da *liberdade* é necessário à ilustração; na verdade, o que se requer é a mais inofensiva de todas as coisas às quais esse termo pode ser aplicado, ou seja, a liberdade de fazer *uso público* da própria razão a respeito de tudo [...].

A pedra de toque para o estabelecimento do que devem ser as leis de um povo está em saber se o próprio povo poderia ter-se imposto as leis em questão [...].

O que o povo não pode decretar para si próprio muito menos pode ser decretado por um monarca, pois a autoridade legislativa deste último baseia-se em que ele une a vontade pública geral na sua própria. A ele incumbe zelar para que todas as melhorias, verdadeiras ou presumidas, sejam compatíveis com a ordem civil; fazendo isso, ele pode deixar aos súditos que busquem eles próprios o que lhes parece necessário à salvação de suas almas.

Idéia de uma história universal a partir de um ponto de vista cosmopolita (17-28)

Primeira tese

Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a desenvolver-se completamente e conforme um fim.

[...]

Segunda tese

No homem (enquanto única criatura racional sobre a terra) *as disposisões naturais que o predispõem ao uso da sua razão devem desenvolver-se inteiramente apenas na espécie, não no indivíduo.*

[...]

Terceira tese

A natureza quis que o homem produzisse, a partir de si mesmo, tudo aquilo que vai além do ordenamento mecânico de sua existência animal, e que ele não partilhasse de nenhuma outra felicidade ou perfeição a não ser aquela que ele mesmo, independentemente do instinto, criasse por sua própria razão.

[...]

Quarta tese

O meio empregado pela natureza para propiciar o desenvolvimento de todas as disposições humanas é o seu antagonismo em sociedade, na medida em que esse antagonismo, no final, é a causa de um ordenamento segundo leis dessa sociedade.

Entendo por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, isto é, sua propensão a manterem, em sua associação, uma mútua oposição, que constantemente ameaça destruir a sociedade. O homem tem uma inclinação para *associar-se* com outros, porque em sociedade ele se sente mais como homem, pelo desenvolvimento das suas capacidades naturais. Mas ele tem também uma forte propensão a *se isolar* dos outros, porque ao mesmo tempo ele encontra em si mesmo a característica insociável de desejar fazer tudo em seu próprio proveito. Dessa forma, ele espera oposição de todos os lados, porque, conhecendo a si mesmo, sabe que, de sua parte, está inclinado a opor-se aos outros. É essa oposição que desperta todas as suas capacidades, que o leva a dominar sua inclinação à preguiça; impulsionado pela vaidade, desejo de poder ou ganância, busca uma posição entre seus semelhantes, que ele não *tolera*, mas dos quais não pode *prescindir*. Assim são dados os primeiros passos efetivos da barbárie para a cultura, a qual consiste no valor social do homem. Daí se desenvolvem gradualmente todos os talentos, e o gosto se refina. À medida que a ilustração avança, desenvolve-se um modo de pensar que, com o tempo, pode converter a disposição pouco refinada, natural, para a moralidade, em princípios práticos definidos e, desta forma, transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.

Sem essas características da insociabilidade, em si mesmas hostis, de onde nasce a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam ocultos, não desenvolvidos, numa vida bucólica de pastor, com toda a sua harmonia, contentamento e afeição recíproca [...].

Quinta tese

O maior problema para a espécie humana, para cuja solução a natureza a encaminha, é a realização de uma sociedade civil universal que estabelece universalmente o direito.

O propósito mais elevado da natureza, que é o desenvolvimento de todas as disposições humanas, somente é alcançado em sociedade e, mais especificamente, na sociedade com a maior liberdade. Tal sociedade é aquela na qual existe oposição geral entre os seus membros, justamente com a mais exata definição da liberdade e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos seus limites, de tal maneira que a liberdade de cada um coexista com a liberdade dos demais [...].

Sexta tese

Este problema [o problema enunciado na quinta tese] é o mais difícil e o último a ser resolvido pela humanidade.

[...]

Sétima tese

O problema de estabelecer uma Constituição civil perfeita depende do problema das relações externas legais entre Estados e não pode ser resolvido sem a solução deste último.

[...]

Oitava tese

A história da humanidade pode ser encarada, em geral, como a realização do plano secreto da natureza para estabelecer uma Constituição política perfeita enquanto única situação na qual as capacidades da humanidade podem ser plenamente desenvolvidas e, também, para gerar a relação entre Estados que seja perfeitamente adequada a esse fim.

[...]

Nona tese

Uma tentativa filosófica de produzir uma história universal concebida como um plano natural de realização da união civil da espécie humana deve ser encarada como possível e, de fato, como contribuição a esse fim da natureza.

Paz perpétua

Artigos definitivos para a paz perpétua entre os Estados (348-349)

O estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é o estado natural (*status naturalis*); o estado natural é o de guerra. Isto nem sempre significa hostilidades abertas, mas, no mínimo, uma incessante ameaça de guerra. Um estado de paz, portanto, deve ser *estabelecido*, já que, a fim de se estar seguro contra a hostilidade, não basta que as hostilidades simplesmente não sejam cometidas; e, a menos que esta segurança seja garantida a cada um por seu vizinho (o que somente pode ocorrer num Estado juridicamente regulado), cada um pode tratar seu vizinho, do qual exige esta segurança, como um inimigo.

Primeiro artigo (349-350)

"A CONSTITUIÇÃO CIVIL DE CADA ESTADO DEVE SER REPUBLICANA"

A Constituição republicana — a única que provém da idéia do contrato originário, e sobre o qual toda a legislação jurídica de um povo deve-se fundar — é estabelecida, primeiro, pelo princípio da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); segundo, de acordo com os princípios da dependência de todos com respeito a uma única legislação comum (enquanto súditos); terceiro, pela lei de igualdade entre os mesmos (enquanto cidadãos); portanto, em relação à lei, é em si mesma o fundamento originário de toda forma de Constituição civil. A questão agora é apenas esta: será ela também a única capaz de levar à paz perpétua?

A Constituição republicana, além da limpidez de sua origem (já que originada da fonte pura do conceito de lei), também oferece um prospecto favorável para o resultado desejado, isto é, a paz perpétua. Se é necessário o consentimento dos cidadãos a fim de se decidir que a guerra seja declarada (e este é o caso nessa Constituição), é natural que eles sejam muito cautelosos em concedê-lo, porque ao fazê-lo decretam para si mesmos todas as calamidades da guerra [...].

Para que não se confunda a Constituição republicana com a democrática (como é comum acontecer), deve-se notar o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem ser distinguidas segundo as pessoas que possuem o poder soberano, ou segundo o *modo de exercício* do poder [*Regierungsart*] sobre o povo por parte do soberano, seja ele quem for. A primeira distinção diz respeito à forma de domínio [*Form der Beherrschung*] (*forma imperii*). Existem apenas três modalidades possíveis: a *autocracia*, na qual um possui o poder soberano; a *aristocracia*, na qual alguns se associam para juntos possuírem tal poder; ou a *democracia*, na qual todos aqueles que constituem a sociedade possuem o poder soberano. Podem ser caracterizadas, respectivamente, como o poder de um monarca, da nobreza ou do povo. A segunda distinção diz respeito à forma de governo [*Form der Regierung*] (*forma regiminis*), ou seja, à maneira pela qual o Estado utiliza o seu poder. Essa maneira é baseada na Constituição, que é o ato da vontade geral através do qual uma multiplicidade de pessoas torna-se uma nação. Desse ponto de vista,

o governo ou é *republicano* ou é *despótico*. O *republicanismo* é o princípio de organização do Estado que estabelece a separação entre o poder executivo (o governo) e o legislativo; o despotismo é o da execução autônoma, pelo Estado, das leis que ele mesmo decretou. Assim, num despotismo, a vontade pública é administrada pelo governante como se fosse a sua própria vontade. Dentre as três modalidades de Estado, a da *democracia*, propriamente falando, é necessariamente um *despotismo*, porque ela estabelece um poder executivo no qual "todos" decidem por — ou mesmo contra — um que não concorda; ou seja, "todos", que não são exatamente todos, decidem, e isto é uma contradição da vontade geral, consigo mesma e com a liberdade.

Segundo artigo (354)

"O DIREITO DAS NAÇÕES SERÁ FUNDADO NUMA FEDERAÇÃO DE ESTADOS LIVRES"

Pode-se dizer que os povos, enquanto Estados, assim como os indivíduos, agridem-se uns aos outros pelo simples fato de coexistirem num estado de natureza (isto é, num estado de independência com relação a leis externas). Para garantir a própria segurança, cada um deles pode e deve exigir de todos os outros que dêem-se a si próprios uma Constituição semelhante à Constituição civil, porquanto sob tal Constituição cada um terá seus direitos assegurados. Assim se formaria uma *liga das nações* [*Völkerbund*], que todavia não seria um Estado formado por nações. Haveria aí uma contradição, porque um Estado implica a relação de um *superior* que legisla e um *inferior* que obedece (o povo), e nessas condições várias nações num Estado constituiriam apenas uma nação.

Sobre a garantia da paz perpétua (361)

A paz perpétua é garantida por nada menos que essa grande artista, a natureza (*natura dædala rerum*). Vemos em seu mecanismo

que seu objetivo é introduzir a harmonia entre os homens, contra a vontade deles e, na verdade, através da discórdia entre eles.

[O problema de organizar um Estado] (366)

Por mais difícil que possa parecer, o problema de organizar um Estado pode ser resolvido mesmo por uma raça de demônios, contanto que sejam dotados de entendimento. O problema pode ser formulado como se segue: uma multidão de seres racionais necessita conjuntamente de leis universais para sua conservação, que impeçam que uns imponham seus pontos de vista particulares aos outros — ainda que cada um incline-se a esquivar-se delas, deixando de estabelecer a sua Constituição — de tal maneira que o resultado seja o de comportarem-se eles publicamente como se não possuíssem tais pontos de vista mesquinhos.

[Moralidades e política] (372-373)

Se não existe liberdade nem moralidade baseada na liberdade, e se, portanto, tudo o que ocorre ou que pode ocorrer deve-se aos mecanismos da natureza, nesse caso a política (que é a arte de usar esses mecanismos para governar homens) constitui a totalidade da sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento vazio. Mas se julgamos necessário conectar direito e política, e mesmo elevar o direito à condição limitante dessa última, então é preciso admitir a possibilidade de sua união. Posso pensar um *político moral*, que concebe os princípios da sabedoria do Estado de tal modo que possam coincidir com a moral; mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moralidade instrumental aos próprios objetivos políticos.

Quando se encontra um defeito na Constituição do Estado ou nas relações entre os Estados, o político moral agirá segundo o

princípio de que é um dever, especialmente dos governantes, inquirir como corrigir o defeito de maneira conforme o direito natural enquanto modelo fornecido pela razão. Ele fará isso mesmo com sacrifício de seu amor-próprio. Mas seria absurdo exigir que cada defeito seja imediata e impulsivamente removido, porque a ruptura dos laços que unem uma sociedade civil ou uma coligação de Estados enquanto se espera que uma Constituição melhor seja elaborada é algo contrário a toda sabedoria política concorde com a moralidade. Pode-se exigir, porém, que a máxima da necessidade da mudança em questão seja adotada firmemente pelos governantes, de tal maneira que eles possam aproximar-se continuamente do objetivo (que é a melhor Constituição segundo as leis do direito). Um Estado pode já *governar-se* como república, mesmo quando pela Constituição vigente ainda possua uma autoridade soberana despótica, até que, gradualmente, o povo torne-se susceptível de ser influenciado pela simples idéia da autoridade da lei (como se essa idéia possuísse força física) e se capacite, dessa forma, a ser o seu próprio legislador (fundada originariamente no direito) [...].

É possível que um político moral despótico, cometendo erros na prática, com freqüência viole as regras de prudência política através das medidas que toma ou propõe precipitadamente; mas a experiência gradualmente irá ensiná-lo a evitar essas infrações contra a natureza, e a melhor conduzir-se. Mas os políticos moralistas, valorizando com argumentos enganadores princípios políticos opostos ao direito (sob pretexto de que a natureza humana é *incapaz* do bem segundo a idéia que a razão prescreve), *tornam impossível* a introdução de melhoramentos e perpetuam a violação do direito.

Em lugar de possuir uma ciência prática, tal como eles se vangloriam, esses políticos têm apenas *práticas*. Eles valorizam o poder de governar de maneira a dele tirar, ao mesmo tempo, vantagens privadas; dessa forma, eles abandonam o povo e se possível o mundo todo. Tal é a atitude dos advogados *profissionais* (não dos *legisladores*) quando ingressam na política. Sua tarefa não é raciocinar com rigor sobre a legislação, mas executar o que está prescrito no código civil. Conseqüentemente, a Constituição legal vigente é sempre a melhor possível; mas quando ela é emendada pelo poder superior, a emenda lhes parece também a melhor possível. Assim, tudo se preserva na sua ordem mecânica habitual.

Sobre a harmonia que o conceito transcendental do direito público estabelece entre moral e política (381-382)

Se, como um professor de direito, eu faço abstração de toda a *matéria* do direito público (segundo as diferentes relações entre os homens num Estado, dadas empiricamente, ou mesmo entre os Estados), o que resta é a *forma da publicidade*. A possibilidade da forma pública está contida em toda e qualquer demanda legal, posto que sem ela não pode haver justiça (que somente pode ser concebida enquanto *publicamente reconhecível*) e, portanto, nem o direito (que só pode ser postulado em conformidade com a justiça).

Todas as demandas legais devem ser susceptíveis de publicidade. É fácil avaliar se isso é verdade num caso particular, isto é, se a publicidade é compatível com os princípios que regem a conduta do demandante; essa circunstância permite que um critério racional *a priori* seja facilmente aplicável. Através desse critério, a falsidade (inconformidade à lei) da demanda (*prætensio juris*) pode ser conhecida por um experimento da razão pura.

Segundo uma abstração de todo o empírico contido no conceito de direito público e internacional (como por exemplo a maldade na natureza humana, que requer coerção), a *fórmula transcendental* do direito público se exprime na seguinte proposição: "Todas as ações relativas ao direito de outros homens são injustas se a sua máxima é incompatível com a publicidade".

Devemos considerar esse princípio não apenas *ético* (enquanto princípio pertencente à doutrina da virtude), mas também *jurídico* (concerne o direito do homem). Pois uma máxima que não posso *divulgar* sem comprometer a possibilidade de sucesso na busca do meu objetivo terá de ser mantida *em segredo*; e se eu não posso *admiti-la publicamente* sem despertar oposição universal ao meu projeto, a oposição necessária e universal, que pode ser prevista *a priori*, deve-se unicamente à injustiça que aquela máxima ameaça causar a todos os demais. Ademais, esse princípio é apenas *negativo*, isto é, serve unicamente para reconhecer o que *não é justo* para outros. Como um axioma, é indemonstravelmente certo, e, como se verá nos exemplos de direito público a seguir, facilmente aplicável.

Fundamentação da metafísica dos costumes

[O imperativo categórico] (400-402)

O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação que tenho em vista, posso ter *inclinação*, mas nunca *respeito*, justamente porque é apenas o efeito, e não a atividade de uma vontade. Por isso mesmo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja minha, seja de outrem: no limite, posso, no primeiro caso, consentir com ela; no segundo, posso até mesmo prezá-la, isto é, considerá-la favoravelmente em meu proveito. Somente pode ser objeto de respeito, e por isso mesmo constituir um comando para mim, aquilo que, com relação à minha vontade, é fundamento e não efeito; aquilo que não serve à minha inclinação, mas que a domina, ou pelo menos a desconsidera na minha escolha. Ou seja, somente pode ser objeto de respeito, e um comando para mim, a lei pura e simples, por si mesma. Uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação, e com ela todos os objetos da vontade; assim, nada mais resta como determinação da vontade senão, objetivamente, a *lei*, e subjetivamente o *puro respeito* por essa lei prática; daí a máxima segundo a qual devo obedecer essa lei em detrimento de todas as minhas inclinações.

Mas que lei é essa, então, cuja representação, mesmo sem levar em conta o efeito das ações conformes a ela, deve determinar a vontade para que esta possa ser considerada boa, absolutamente e sem restrição? Como eu despojei a vontade de todo estímulo decorrente da obediência a qualquer lei, nada mais resta senão a conformidade das ações à lei universal enquanto tal; isso, e apenas isso, pode servir de princípio à vontade. Isso quer dizer: devo agir sempre de maneira a que *eu possa querer também que a minha máxima torne-se uma lei universal.* Aqui, o que serve como princípio da vontade — e tem de ser assim para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão ou um conceito quimérico — é a mera conformidade à lei universal enquanto tal (sem tomar como sua base qualquer lei determinada que prescreva ações particulares). O senso comum da humanidade está em pleno acordo com isso em seus juízos práticos, e tem sempre esse princípio diante dos olhos.

[Imperativos em geral] (412-413)

Tudo na natureza funciona segundo leis. Somente um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, agir segundo princípios; ou seja, tem uma vontade. Como a razão é necessária para derivar ações de leis, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina inescapavelmente a vontade, então num ser racional as ações reconhecidas como objetivamente necessárias são também subjetivamente necessárias. Em outras palavras, a vontade é a faculdade de escolher *apenas aquilo* que a razão, independentemente das inclinações, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão por si só não é suficiente para determinar a vontade; se a vontade é afetada por condições subjetivas (certos móveis) que nem sempre se harmonizam com o que é objetivamente necessário; em suma, se a vontade não é *em si mesma* inteiramente conforme a razão (como de fato acontece com os homens), então as ações reconhecidas como objetivamente necessárias são subjetivamente contingentes, e a determinação da vontade assim concebida segundo leis objetivas é uma *obrigação.* Isto é, a relação entre leis objetivas e uma vontade não perfeitamente boa é pensada como uma relação em que a vontade de um ser racional, embora determinada por princípios de razão, não segue necessariamente esses princípios devido a sua natureza imperfeita.

A representação de um princípio objetivo que constrange a vontade é chamada um comando (da razão), e a fórmula desse comando chama-se *imperativo.*

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever*; dessa forma eles indicam a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que não é necessariamente determinada por essa lei (caso em que seria uma obrigação), em virtude do seu feitio subjetivo. Os imperativos dizem que seria bom fazer ou deixar de fazer algo; mas eles o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo porque foi informada de que é bom fazê-lo. Praticamente *bom* é aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, e por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivas, isto é, por princípios válidos para todo ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, que influencia a vontade não como um princípio da razão, válido para todos, mas somente por via de sensações, ou princípios puramente subjetivos que valem apenas para a sensibilidade dessa ou daquela pessoa.

[Classificação dos imperativos] (414)

Todos os *imperativos* comandam *hipoteticamente* ou *categoricamente*. Os imperativos hipotéticos declaram a necessidade prática de uma ação possível para se atingir algo que se pretende [...]. Os imperativos categóricos declaram que uma ação é objetivamente necessária em si mesma, e não como meio para se atingir um fim qualquer.

•

[A fórmula do fim em si mesmo] (427-429)

Concebe-se a vontade como a faculdade de determinar as próprias ações *em conformidade com a representação de certas leis*. Tal faculdade só se encontra em seres racionais. O que serve de fundamento objetivo da autodeterminação da vontade é um *fim*, e esse fim deve valer para todos os seres racionais, desde que dado somente pela razão. Por outro lado, o que contém apenas o fundamento da possibilidade de uma ação cujo efeito é um fim chama-se *meio*. O fundamento subjetivo do desejo é um *móbil*. O fundamento objetivo do querer é um *motivo*. Daí a diferença entre fins subjetivos, que se baseiam em móveis, e fins objetivos, que se baseiam em motivos válidos para todos os seres racionais. Os princípios práticos são *formais* quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; eles são *materiais* quando se baseiam em fins subjetivos, isto é, em certos móveis. Os fins que um ser racional adota a seu bel-prazer como *efeitos* de sua ação (fins materiais) são sempre apenas relativos, porquanto valem somente se considerados na sua relação com as características da faculdade de desejar do sujeito. Portanto, o valor desses fins materiais não fornece princípios universais válidos e necessários para todos os seres racionais e também para todos o querer; ou seja, não fornece leis práticas. Os fins relativos, em conseqüência, podem fundamentar apenas imperativos hipotéticos.

Supondo-se, porém, que haja algo *cuja existência* tenha *em si mesma* valor absoluto, algo que, como *fim em si mesmo* possa ser o fundamento de determinadas leis: nele, e apenas nele, repousaria o fundamento de um imperativo categórico possível, isto é, uma lei prática. Ora, digo eu: o homem, e em geral todos os seres racionais, *existe* como fim em si mesmo, *e não meramente como meio* sujeito às decisões dessa ou daquela vontade. Em todas as suas ações, tanto nas que se orientam para si próprio como para os demais, ele tem de ser considerado *ao mesmo tempo como um fim*. Todos os objetos das inclinações têm apenas um valor condicionado; pois, se não houvesse essas inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, os correspondentes objetos não teriam valor algum. As próprias inclinações, como fontes de necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto capaz de torná-las desejáveis em si mesmas que, pelo contrário, a volição universal de todos os seres racionais deve ser a de libertar-se completamente delas. Assim, o valor de todos os objetos que possamos *obter* por nossas ações é sempre condicionado. Seres cuja existência depende da natureza, e não da nossa vontade, têm no entanto, enquanto seres não-racionais, apenas um valor relativo como meios, e por isso chamam-se *coisas*. Os seres racionais, por outro lado, chamam-se *pessoas*, porque a natureza deles os distingue como fins em si mesmos, isto é, como algo que não deve ser utilizado meramente como meio, e por conseguinte impõe limites a todo arbítrio (sendo objeto de respeito). Portanto, as pessoas não são apenas fins subjetivos cuja existência tenha valor *para nós* enquanto efeito da nossa ação; elas são *fins objetivos*, ou seja, coisas cuja existência é em si mesma um fim: na verdade um fim tal que não pode ser substituído por nenhum outro, para a consecução do qual possa servir simplesmente como meio. Se não fosse assim, não encontraríamos nada que tivesse *valor absoluto* em parte alguma; mas se todos os valores fossem condicionados, isto é, contingentes, então não se poderia encontrar nenhum princípio prático superior para a razão. Se, pois, deve haver um princípio prático superior e, no que respeita à vontade humana, um imperativo categórico, esse princípio deve ser tal que, a partir da representação de algo que é necessariamente um fim para todos porque é um *fim em si mesmo*, constitua um princípio *objetivo* da vontade, servindo em conseqüência como lei prática. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si mesmo*. É assim que o homem concebe necessariamente a própria existência; nesse sentido, esse princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional concebe a própria existência, com o mesmo fundamento racional que é válido também para mim; é portanto, ao mesmo tempo, um princípio *objetivo*,

a partir do qual, enquanto fundamento prático superior, tem de ser possível derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático, portanto, será o seguinte: *aja de maneira a tratar a humanidade, tanto na sua própria pessoa como, a cada oportunidade e simultaneamente, na de qualquer outro, como fim, e nunca meramente como meio*.

[A fórmula da autonomia] (430-431)

Esse princípio da humanidade e de toda natureza racional em geral, *como fim em si* (humanidade que é a suprema condição limitante da liberdade das ações humanas), não é extraído da experiência. Primeiro, porque é universal, pois que diz respeito a todos os seres racionais enquanto tais, e nenhuma experiência é capaz de determinar a universalidade. Segundo, porque nele a humanidade não é concebida como um fim dos homens (subjetivamente) — ou seja, como um objeto que, de fato, constituímos em fim — mas sim como um fim objetivo, ou seja, um fim que, sejam nossos fins quais forem, tem de constituir, enquanto lei, a suprema condição limitante de todos os fins subjetivos, e por isso só pode derivar da razão pura. Isso quer dizer que o fundamento de toda a legislação prática repousa *objetivamente na regra* e na forma da universalidade, que, de acordo com o primeiro princípio, possibilita à regra tornar-se uma lei (e, na verdade, uma lei da natureza). *Subjetivamente*, porém, o fundamento está no *fim*. Mas, de acordo com o segundo princípio, o sujeito de todos os fins é todo ser racional como fim em si mesmo. Disso resulta o terceiro princípio prático da vontade; ele é a suprema condição da concordância da vontade com a razão prática universal, a saber, a idéia *da vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal*. Segundo esse princípio, são repudiadas todas as máximas que não sejam compatíveis com a legislação universal própria da vontade. A vontade, portanto, não está meramente submetida à lei, mas submetida de tal modo que deve ser considerada também como *legisladora* para si própria; exatamente por isso, é desde logo submetida à lei da qual pode considerar-se como autora.

O conceito de liberdade é a chave para se explicar a autonomia da vontade (446-447)

A vontade é um tipo de causalidade que pertence aos seres vivos enquanto racionais. A *liberdade*, então, seria a propriedade pela qual essa causalidade pode operar independentemente de *determinação* por causas externas. Da mesma forma, a *necessidade natural* é uma propriedade que caracteriza a causalidade de todos os seres não-racionais, ou seja, a propriedade de serem eles determinados à atividade pela influência de causas externas.

A explicação acima de liberdade é *negativa*, e conseqüentemente infecunda para conhecer sua essência. Mas dela deriva um conceito *positivo*, que, sendo positivo, é mais rico e mais fecundo. O conceito de causalidade implica o de *leis* segundo as quais, devido a algo que chamamos causa, uma outra coisa, a que chamamos efeito, tem de ser posta. Nem por isso é a liberdade desprovida de leis — mesmo não sendo uma propriedade do querer segundo leis naturais. Antes, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, embora de uma espécie particular, porque de outra forma uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural, como vimos, é uma heteronomia de causas eficientes, pois todo efeito só é possível em conformidade com a lei de que uma outra coisa determine a causa eficiente a operar causalmente. Que outra coisa pode ser a autonomia da vontade, então, senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si própria? Contudo, a proposição "a vontade é, em todas as suas ações, lei para si própria" expressa apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima senão aquela que possa ter-se a si própria como objeto, enquanto uma lei universal. Esta é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade. Assim, uma vontade livre e uma vontade subordinada a leis morais são uma e a mesma coisa.

4

Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade

Gildo Marçal Brandão

Os Grandes Líderes — Bismarck, p. 22.

Apesar de ser mais velho do que Schelling, Hegel começou sua carreira intelectual como um discípulo deste. Seu primeiro texto publicado foi, precisamente, "Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling", no jornal de filosofia que, a partir de 1802, ambos editam em Iena. Sua entrada em cena foi precedida, entretanto, por uma série de estudos sobre seus predecessores alemães — Kant, Fichte e Schelling — e análises históricas e teóricas, tecnicamente pouco filosóficas, que vão desde a economia (como o comentário sobre o livro do inglês Steuart, que traduziu) até a religião (como "Vida de Jesus", "O espírito do cristianismo e seu destino") e a política (como "A Constituição da Alemanha"). Esse conjunto de textos, escritos durante a sua permanência em Berna (1793-1796) e Frankfurt (1796-1800) como preceptor, só viria à luz mais tarde, em 1907, em edição de H. Nohl, que tomou o título, algo improcedente, de *Escritos teológicos do jovem Hegel*.

A associação entre Hegel e Schelling vinha desde os tempos do seminário de Tubingen, onde, junto com Hoerderlin, então amigos inseparáveis, saudaram a queda da Bastilha e a proclamação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão plantando uma "árvore da liberdade". Mais tarde, Hegel traduzirá em teoria esse entusiasmo juvenil — na *Fenomenologia do espírito*, sua primeira

grande obra, concluída durante a batalha de Iena (1807), e que marca a sua ruptura com Schelling:

> De resto, não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e passagem para um novo período. O espírito rompeu com o mundo de seu existir e do seu representar que até agora subsistia e, no trabalho de sua transformação, está para mergulhar esse existir e representar no passado. Na verdade, o espírito nunca está em repouso, mas é concebido sempre num movimento progressivo. Mas, assim como na criança, depois de um longo e tranqüilo tempo de nutrição, a primeira respiração — um salto qualitativo — quebra essa continuidade de um progresso apenas quantitativo e nasce então a criança, assim o espírito que se cultiva cresce lenta e silenciosamente até a nova figura e desintegra pedaço por pedaço seu mundo precedente. Apenas sintomas isolados revelam seu abalo. A frivolidade e o tédio que tomam conta do que ainda subsiste, o pressentimento indeterminado de algo desconhecido, são os sinais precursores de que qualquer coisa diferente se aproxima. Esse lento desmoronar-se, que não alterava os traços fisionômicos do todo, é interrompido pela aurora que, num clarão, descobre de uma só vez a estrutura do novo mundo.

O destino dos três amigos é, aliás, paradigmático da evolução histórica da Alemanha: se Schelling se torna cada vez mais conservador a ponto de ser chamado pelo Estado, após a morte de Hegel, para ocupar a sua cátedra em Berlim e dar combate ideológico à "cabeça de hidra" que é o pensamento hegeliano; se Hoerderlin permanece utopicamente ligado aos ideais da revolução num ambiente sociopolítico profundamente hostil, a ponto de enfrentar o isolamento e a loucura; Hegel modera o seu entusiasmo inicial, recusa as expressões revolucionárias mais radicais e formula a primeira grande teoria da sociedade moderna, tomada como produto da revolução.

Com rápida passagem pelo jornalismo político, Hegel foi durante toda a sua vida um professor. Diferentemente de Kant, entretanto, que nunca saiu de sua cidade natal, Hegel viajou pela Holanda, Bélgica, Áustria e França. Indicado por Goethe, foi nomeado em 1805 professor extraordinário em Iena, onde é *privat dozent* desde 1801. É também de Iena o importante artigo "Das maneiras de tratar cientificamente o direito natural", onde faz a crítica do jusnaturalismo e esboça a sua filosofia do direito. Dirige a *Gazeta de Bamberg*, em 1807, e assume a direção do liceu de Nuremberg em 1808. Em 1816 assume a cadeira de filosofia na Universidade de Heidelberg, e só em 1818 — depois de haver publicado sua segunda grande obra, a *Ciência da lógica* (1812-1816) e, em

seguida, a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817) — é que é nomeado para a cadeira de filosofia na Universidade de Berlim, vaga desde a morte de Fichte, em 1814. Já então é reconhecido como o maior pensador da filosofia alemã. Os *Princípios da filosofia do direito*, obra com a qual, por assim dizer, culmina o seu sistema, é do período de Berlim, de 1830, menos de dois anos antes de sua morte, de cólera, ocorrida em 1831.

É difícil selecionar Hegel. Entre agredir o seu pensamento pinçando aqui e ali frases que, fora de contexto e encadeamento argumentativo, restariam curiosas e obscuras, e dar um pequeno mas, tanto quanto possível, "completo" texto, preferi a segunda alternativa. E na impossibilidade de reproduzir o trecho correspondente dos *Princípios da filosofia do direito*, dado o espaço disponível, escolhi os parágrafos 535 a 552, que compõem a parte sobre o Estado — último item da seção "O espírito objetivo" — da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tanto mais que podia utilizar a boa e esquecida tradução feita nos anos 30, por Lívio Xavier.

O texto da *Enciclopédia* que o leitor vai encontrar é o esqueleto que Hegel recheou de carne na *Filosofia do direito*. A estrutura, ordenação dos conceitos, encadeamento do raciocínio são rigorosamente os mesmos. O texto de 1830 é uma ampliação do publicado em 1817. Entre um e outro, o pensamento político de Hegel não sofre inflexões decisivas — a que ocorreu, no sentido de reconciliá-lo com a Prússia e radicalizar a sua aversão à vertente jacobina da Revolução Francesa, é anterior, coincide com o fim do período napoleônico —, mas avança e explora vastas áreas a partir dos marcos então conquistados.

Do ponto de vista teórico, o Hegel da *Filosofia do direito* é o primeiro — e não Marx — a fixar o conceito de *sociedade civil* como algo distinto e separado do *Estado político*, distinção apenas pressentida pelos pensadores contratualistas e que substitui, deslocando e subvertendo os seus conteúdos, tudo o que estes filósofos elaboraram através dos conceitos de *estado de natureza* e *estado civil*.

A *sociedade civil* (*Burgerliche Gessellschaft*) é definida como um sistema de carecimentos, estrutura de dependências recíprocas onde os indivíduos satisfazem as suas necessidades através do trabalho, da divisão do trabalho e da troca; e asseguram a defesa de suas liberdades, propriedades e interesses através da administração da justiça e das corporações. Trata-se da esfera dos interesses privados, econômico-corporativos e antagônicos entre si.

A ela se contrapõe o *Estado político*, isto é, a esfera dos interesses públicos e universais, na qual aquelas contradições estão mediatizadas e superadas. O Estado não é, assim, expressão ou reflexo do antagonismo social, a própria demonstração prática de que a contradição é irreconciliável, como dirá mais tarde Engels, mas é esta divisão superada, a unidade recomposta e reconciliada consigo mesma. A marca distintiva do Estado é esta unidade, que não é uma unidade qualquer, mas a unidade substancial que traz o indivíduo à sua realidade efetiva e corporifica a mais alta expressão da liberdade.

Deve-se chamar a atenção, como o fez Norberto Bobbio, para o fàto de que a sociedade civil hegeliana não engloba apenas, como a marxista, "a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo" (em *O conceito da sociedade civil*. Rio de Janeiro, Graal, s/d. p. 29). Por outro lado, também a esfera pré-estatal é historicamente produzida, não um estado de natureza. Família e sociedade civil — as esferas que aparentemente estão fora e são anteriores ao Estado — na verdade só existem e se desenvolvem no Estado. Não há história fora do Estado. Não há nada fora da história.

Hegel e os contratualistas

A elaboração hegeliana deve ser entendida tendo como pano de fundo o que vem antes dela, o que prossegue e contra o que se insurge. Sua teoria política é, de certo ponto de vista, o momento mais alto a que chegou o jusnaturalismo — o movimento teórico-político que engloba Hobbes e Locke, Spinoza e Rousseau, mas também Kant e Fichte —, tradição que modifica radicalmente, subvertendo os seus conceitos, criando novos, construindo um método e uma teoria global sem precedentes.

A teoria contratualista faz do indivíduo o alfa e o ômega da vida social. Toma o Estado como algo derivado, uma criação artificial, produto de um pacto, ação voluntária pela qual os indivíduos abdicam de sua liberdade originária em benefício de um terceiro, dando vida a um corpo político soberano que lhes garanta vida, liberdade e bens. Tarefa precípua do Estado é, então, garantir a liberdade individual e a propriedade privada. Por essa via, entretanto, a teoria contratualista é incapaz de explicar por que o Estado pode exigir do indivíduo o sacrifício da própria vida em benefício da preservação e do desenvolvimento do todo. Ao fazer do interesse particular do indivíduo o conteúdo do Estado, ela está, segundo Hegel, confundindo Estado e sociedade civil. Na verdade, o indivíduo sequer escolhe se participa ou não do Estado — é constituído como tal por ele. A relação entre os dois é, portanto, de outra natureza: substantiva e não formal, efetiva e não optativa. Somente como membro do Estado é que o indivíduo ascende à sua "objetividade, verdade e moralidade".

A inversão hegeliana é completa. "A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, o destino dos indivíduos é viver uma vida universal" (*Filosofia do direito*, § 258). O Estado é a totalidade orgânica de um povo, não um agregado, um mecanismo, um somatório de vontades arbitrárias e inessenciais. A força associativa do conjunto, da relação do todo com as partes, se revela precisamente na *guerra*.

Não por acaso a teoria contratualista toma como modelo de Constituição do Estado e da passagem do estado de natureza para o estado civil uma figura do direito privado — o *contrato* — que estatui relações de obrigatoriedade entre os pactantes que nada têm a ver com a substancialidade, universalidade e eticidade da vida estatal. O conceito que está na base do Estado não é o de contrato, mas o de *vontade* (universal).

Nos termos do próprio Hegel:

> Rousseau teve o mérito de estabelecer como fundamento do Estado um princípio que, não somente em sua forma (como por exemplo o instinto social, a autoridade divina), mas também em seu conteúdo, pertence ao pensamento e mesmo é o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida de vontade individual (como mais tarde, também Fichte), e a vontade geral, não como o racional em si e para si da vontade, mas como a vontade comum que resulta das vontades individuais enquanto conscientes, a associação dos indivíduos se torna um contrato, cujo fundamento é então o arbítrio, a opinião e a adesão expressa e facultativa das quais derivam conseqüências puramente conceituais, destrutivas do divino existente em si e para si na autoridade e majestade absolutas do Estado (ibidem, § 258).

A questão da história

Característico dos jusnaturalistas é a contraposição entre princípios supra-históricos e a própria história. É por isso, diz Hegel, que eles procuram estabelecer como o Estado *deveria ser*, em vez de tentar compreendê-lo como ele é. As conseqüências são dramáticas.

Ao construírem a teoria do contrato, eles pressupõem a existência — lógica ou histórica, pouco importa — de indivíduos livres e iguais, vivendo isolados e separados uns dos outros, fora e antes da sociedade e da história. Criam uma ficção. Esta metodologia, que procura apreender formas objetivas da existência histórica por uma via apriorística e abstrata, apenas cristaliza antíteses históricas em antíteses teóricas, sem resolvê-las. Como diz Hyppolite, ao tomarem a natureza humana fora de seu desenvolvimento histórico, acabam por opor às manifestações concretas da história dos homens um conjunto de faculdades, uma possibilidade abstrata, um mero *dever ser* (*sollen*) a partir do qual pretendem refazer o estado de coisas existente (em *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971. p. 64).

Nada mais distante de Hegel, cuja ambição era não elaborar uma filosofia da história, se por esta se entende uma filosofia *sobre* a história, mas a de construir a filosofia enquanto *expressão especulativa da própria história*. Tendo, neste sentido, verdadeiro horror a qualquer tentativa de teorizar um ideal de Estado ou um Estado ideal, a partir do qual a realidade pudesse ser medida e "criticada". É assim que ele critica impiedosamente a realização prática do jusnaturalismo, especialmente em suas vertentes rousseauniana e robespierriana:

> conquistando o poder, estas abstrações produziram por um lado o espetáculo mais grandioso jamais visto pela espécie humana: recomeçar *a priori*, e pelo pensamento, a constituição de um grande Estado real, subvertendo tudo o que existe e é dado, querendo dar-lhe como fundamento um sistema social imaginado; de outra parte, como não são senão abstrações sem Idéia, engendraram, nesta tentativa, os acontecimentos os mais horríveis e os mais cruéis (*Filosofia do direito*, § 258).

Particularidade: propriedade e liberdade

O todo que precede a parte, o viver coletivo e universal que constitui o dever mais alto do indivíduo — aparentemente estamos de volta à concepção aristotélica que faz do homem um animal naturalmente social, um *zoón politikón*, e do Estado não apenas a esfera do viver junto, mas a associação para o viver bem, virtuoso. Influenciado pela Revolução Francesa e por seu dedicado amigo Hoerderlin, o jovem Hegel um dia acreditou na possibilidade de restauração da *polis* grega. Esta ilusão foi abandonada por volta dos trinta anos, numa crise que coincide com o fim do período napoleônico, a partir da qual Hegel descobre o que considera a marca distintiva da modernidade.

Numa original interpretação da *República* platônica, ele recusa-se a analisá-la como uma utopia, um modelo normativo ou um ideal que nada tem a ver com a realidade concreta. Considera *A República*, ao contrário, como a verdade do mundo grego, o sentido para o qual este tendia e teria alcançado, não tivesse sido bloqueado pelo aparecimento da particularidade. A Cidade-Estado — esta harmoniosa comunidade natural repousando num princípio simples, o da intuição imediata, esta totalidade que mal conhece a cisão e a alienação — não pode suportar o surgimento da propriedade privada e da individualidade. A elaboração platônica é a tentativa desesperada de conter o mal antes que se alastre. Tentativa impotente, que só é capaz de opor à "particularidade independente que então se introduzira na moralidade grega" o seu Estado "apenas" substancial, deste excluindo-a, tanto "em seu embrião — a propriedade privada e a família — como em seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha da profissão" (*Filosofia do direito*, § 185).

Ora, é este mal que é portador de futuro. A liberdade subjetiva, a autonomia da pessoa privada só aparecem interiormente com o cristianismo e exteriormente com o mundo romano. Este, no entanto, só foi capaz de pôr uma universalidade abstrata diante de uma pessoa também abstrata. Apenas na modernidade é que a particularidade se emancipa, toma consciência de si e se universaliza. Característico do Estado moderno é ser justamente um todo que subsiste na e através da mais extrema autonomização das partes.

Como se diz no § 260:

> O Estado é a realidade em ato da liberdade concreta: ora, a liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares recebem seu pleno desenvolvimento e reconhecimento de seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil), ao mesmo tempo que se integram no interesse geral, ou então o reconhecem consciente e voluntariamente como a substância de seu próprio espírito, agindo para ele como o seu objetivo final. Disso resulta que nem o universal vale e se realiza sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas, orientadas exclusivamente para os seus próprios interesses, sem querer o universal: eles têm uma atividade consciente deste fim. O princípio dos Estados modernos tem esta força e esta profundidade, de permitir que o princípio da subjetividade che-

gue à extrema autonomia da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-la à unidade substancial, mantendo, assim, essa unidade em seu próprio princípio (§ 260 da *Filosofia do direito*, § 537 da *Enciclopédia*).

Deve-se chamar a atenção para o fato de que esta concepção não escapou de ser acoimada de totalitária, porque organicista. O pressuposto do argumento é que o fundamento epistemológico e ontológico da democracia não pode não ser o individualismo e a visão hegeliana, ao contrário, compartilha com qualquer organicismo o princípio aristotélico do todo que é maior do que a soma das partes. O problema desta interpretação é que pouco há de comum entre uma totalidade que existe quando e porque desenvolve todas as determinações que é capaz de conter, que procede não por aniquilação e eliminação das partes mas por sua diversificação e autonomização, e uma totalidade na qual as determinações e todas as diferenciações desaparecem. Ora, esta "noite em que todos os gatos são pardos", esta totalidade imediata e indeterminada, revelada pela *intuição* e desconhecedora do trabalho do negativo, que está na base do romantismo e do totalitarismo — foi explicitamente visada por Hegel em sua juvenil crítica a Schelling ("Prefácio" à *Fenomenologia*). Também aqui, aquele elabora um *tertium datur*, uma terceira posição que nega, mas incorpora e eleva a nível superior as anteriores. O mesmo ocorre com o problema da liberdade.

A liberdade concreta

Aristotelicamente, é livre quem é por si mesmo e não por outro. Quem é dependente não é livre. Em suas *Lições sobre a filosofia da história universal*, Hegel diz que "o Oriente sabia e sabe que somente um é livre, o mundo grego e romano, que alguns são livres, o mundo germânico sabe que todos são livres". Esta teoria da liberdade que se realiza historicamente está na base de sua teoria das formas de governo, que retoma a classificação de Montesquieu: "Em conseqüência, diz, a primeira forma que temos na história universal é o despotismo, a segunda, a democracia e aristocracia, a terceira, a monarquia". O critério fundamental que as distingue é, como lembrou Bobbio, a maior ou menor complexidade da sociedade. O que faz com que cada Estado tenha uma e somente uma Constituição — a que corresponde ao "espírito do povo" (em *Teoria das formas de governo*. Brasília, UnB, 1980. p. 139 e 144, respectivamente).

O leitor já terá suspeitado que, para chegar a tais resultados, foi preciso elaborar um novo conceito de liberdade. Como tudo em Hegel, não existe liberdade *em geral*. O conceito desta supõe sempre o seu contrário, no caso concreto, a existência de determinada coerção, variável historicamente.

No sentido de Locke, ela se define pela ausência de qualquer constrição e, em seguida, pelo limite que outra liberdade me opõe. Sou livre, portanto, para fazer tudo aquilo que a lei (natural ou positiva) não prescreve. Rousseau avança para além dessa liberdade meramente *negativa*, em direção à liberdade *positiva*: só obedeço ao que eu próprio me dou como lei. Ambas, especialmente a primeira, se traduzem num sistema de direitos (civis, mas, em seguida, também políticos e sociais), garantidos por lei e pelo ordenamento estatal, direitos estes que estão historicamente, em maior ou menor grau, à disposição dos cidadãos. A segunda configura especificamente essa participação política nos negócios do Estado por parte dos indivíduos que têm por meta fins particulares e os negócios da sociedade civil (*Enciclopédia*, § 539).

Denunciando suas limitações, a concepção hegeliana de liberdade não elimina mas incorpora tais determinações. Ela considera que a Revolução Francesa colocou mas não resolveu o problema da realização política da liberdade. Considerando-a como um estado em que o homem pode se realizar como homem e construir um mundo adequado ao seu conceito, a concepção hegeliana de liberdade *concreta* exige que a liberdade se eleve à *consciência da necessidade* — vale dizer, dos nexos objetivos e da legalidade própria da natureza e da história, das leis de seu desenvolvimento objetivo —, à compreensão do que a realidade é, porque o que é, é a *Razão*.

De Maquiavel a Hegel

Com Hegel, portanto, completa-se o movimento iniciado por Maquiavel, voltado para apreender o Estado tal como ele é, uma realidade histórica, inteiramente mundana, produzida pela ação dos homens. Nesse percurso foram definitivamente arquivadas as teorias da origem natural ou divina do poder político; afirmada a absoluta soberania e excelência do Estado; a especificidade da política diante da religião, da moral e de qualquer outra ideologia; reconhecida a modernidade e centralidade da questão da liberdade e, sobretudo — pois é esta a principal contribuição de Hegel —, resolvido

o Estado num processo histórico, inteiramente imanente. E o motor desse espírito, que é razão e história, é "a dor, a seriedade, a paciência e o trabalho do negativo", expressões que comparecem ao "Prefácio" à *Fenomenologia* e devem ser lidas, conforme sugestão de Adorno, não como metáforas mas como conceitos. Hegel recolhe também, a exemplo de Maquiavel na Itália e Richelieu na França, o projeto de unificação nacional da Alemanha (cf. *A Constituição da Alemanha*, especialmente cap. IX).

A reação a Hegel

A preocupação de Hegel não é, como vimos, apenas construir uma teoria do Estado legítimo, uma nova justificação racional do Estado. Ele avança, além disso, para atribuir ao Estado as características da própria razão. Ora, ao considerá-lo "a realidade em ato da idéia ética", o "racional em si e para si", o absoluto no qual a liberdade encontra sua suprema significação — ele despertou a suspeita generalizada de que estaria muito prosaicamente justificando o Estado existente.

Seu sistema não iria resistir aos golpes da crítica. Menos de uma década após sua morte, sua escola se divide numa esquerda e numa direita, conforme se preferisse o *método dialético* — que denuncia a transitoriedade de todo o existente — ou o *sistema idealista* — que considera a história como tendo alcançado a sua meta definitiva.

O retrato de um Hegel "conservador" foi fixado pela primeira vez em grande estilo por Rudolf Haym, em *Hegel e seu tempo* (1857). Fazendo eco às teorias jovens hegelianas, Haym acusa Hegel de apologeta da Restauração prussiana e ditador filosófico da Alemanha. Hegel não só justifica o estado de coisas existentes na Alemanha *junker*, mas toda e qualquer forma de conservadorismo e quietismo políticos. A constituição de um ideário liberal, visão-de-mundo compatível com o progresso do mundo moderno e capaz de promover a unificação nacional da Alemanha, exigiria a prévia destruição da teoria hegeliana, diz Haym.

Um moderno intérprete de Hegel, Eric Weil, empreendeu em 1950 uma das mais articuladas tentativas de defender Hegel. Em *Hegel e o Estado* não se contentou em lembrar que o Estado não é a última figura da Razão, do desenvolvimento histórico do Espírito — ele é superado pela arte e pela filosofia. Nem em observar

que Hegel nunca identificou *realidade* (*Realitat*) — a realidade empírica, imediata, existente — com a *realidade efetiva* (*Wirklichkeit*) — a realidade que desenvolveu todas as suas determinações e chegou ao seu conceito. Procurou, além disso, examinar as provas históricas do arrazoado de Haym.

Weil considera que tanto em 1818, quando chega a Berlim fugindo da província e de tudo que esta representava de tendência restauradora, como em 1830, quando escreve a *Filosofia do direito*, Hegel está aderindo a uma Prússia que é então o mais moderno Estado entre os europeus. Comparada com a França da Restauração, a Inglaterra de antes da Reforma Eleitoral de 1832 (objeto do último texto de Hegel, o comentário "Sobre o *bill* da reforma inglesa", em 1831, onde ele adverte que a pequena ampliação do direito de voto abre as portas para a democracia e a revolução) e a Áustria de Metternich, a Prússia é um Estado que aboliu a servidão, tornou a propriedade alienável, reduziu os privilégios da nobreza, introduziu algumas liberdades para o comércio, a indústria e a administração das cidades.

Sem discutir a veracidade histórica desta argumentação — que, efetiva, subestima o fato de que tais reformas foram duramente pagas pelo campesinato alemão e foram insuficientes para reverter a tendência antidemocrática — "prussiana" — que marcou a infeliz história da construção nacional do país —, é possível discernir que o seu ponto fraco está em que a avaliação do caráter eventualmente avançado ou retrógrado de um povo e de um Estado em relação a outros exige a comparação não apenas por um momento, mas por uma inteira época histórica.

Tentativa mais ousada e polêmica foi aquela realizada por Georg Lukács, num livro escrito na década de 30 sobre *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Lukács não nega a progressiva conservadorização da teoria hegeliana, inegável à simples comparação entre o lugar e a função que a Revolução Francesa ocupa na *Fenomenologia do espírito* — um texto terminado em 1807, em Iena, com Napoleão batendo às portas da cidade — e na seca arquitetura da *Filosofia do direito*, que é a culminação do sistema hegeliano. No primeiro, a Revolução Francesa está no início do processo de instauração da modernidade; no segundo, no seu fim. Nem reduz esta mudança a uma mera inflexão tática, conjuntural. Ao contrário, tal deslocamento repercute na própria estrutura da teoria: na *Fenomenologia*, a coruja de Minerva não alça

vôo apenas ao cair da noite, ela também anunciava o amanhecer.

A novidade da análise, entretanto, é que é precisamente este retrocesso, esta *reconciliação com a realidade* (*Versohnung mit der Wirklichkeit*), que permite a Hegel perceber e formular com clareza, acuidade e amplitude até então inigualáveis os problemas da sociedade européia de seu tempo. Em outros termos, tal reconciliação é a condição de possibilidade sem a qual Hegel não teria sido o primeiro filósofo a se colocar "do ponto de vista da economia política moderna", conforme o Marx dos *Manuscritos de 1844*, que Lukács desenvolve. Assim,

> Hegel é não só o filósofo que mais profunda e adequada compreensão tem na Alemanha da essência da Revolução Francesa e do período napoleônico, mas, além disso, o único pensador alemão do período que se ocupou seriamente dos problemas da *Revolução Industrial* ocorrida na Inglaterra, e o único que então pôs os problemas da economia clássica inglesa em relação com os problemas da filosofia da dialética.

Dada a íntima relação entre Hegel e Marx, boa parte da vasta literatura sobre o primeiro tem sobretudo caráter polêmico, ora aproximando ora distanciando um do outro. Recentemente, tem-se privilegiado o exame da *Filosofia do direito*, provavelmente em função do relativo fracasso do marxismo em construir uma teoria da política suficientemente consistente e, ao mesmo tempo, capaz de dar conta dos processos ocorridos após Hegel e Marx e da ascensão do neoliberalismo como visão-de-mundo capaz de revitalizar a teoria contratualista e enfrentar ofensivamente os problemas atuais da organização do mundo e da política.

TEXTOS DE HEGEL

Filosofia do espírito*

b. A sociedade civil

§ 523

A substância, que, como espírito, se particulariza abstratamente em muitas pessoas (a família é uma única pessoa), em famílias ou indivíduos, os quais estão para si em liberdade independente e seres *particulares* — perde o seu caráter ético; uma vez que estas pessoas como tais não têm na sua consciência e como seu fim a unidade absoluta, mas a sua própria particularidade e o seu ser por si: donde nasce o sistema da atomística. A substância torna-se deste modo apenas uma conexão universal e mediadora de extremos independentes e dos seus interesses particulares; a totalidade desenvolvida em si desta conexão é o Estado, como sociedade civil, ou como *Estado externo*.

aa) O SISTEMA DAS NECESSIDADES

§ 524

1) A particularidade das pessoas compreende primeiramente as suas necessidades. A possibilidade da sua satisfação é posta aqui no complexo social; que é a *riqueza* geral de que todos obtêm a sua satisfação. A tomada de posse *imediata* (§ 488) de objetos externos como meios para a necessidade não encontra, ou quase não encontra

* Extraído de: HEGEL. *Encyclopedia das sciencias philosophicas — Em compêndio*. Trad. de Lívio Xavier. São Paulo, Impressora Comercial, 1936. v. 3, p. 493-531.

lugar na condição na qual atuou este sistema da mediação: os objetos são já propriedade. A aquisição destes é condicionada e mediada, de um lado, pela vontade dos possuidores, a qual como vontade particular tem por fim as satisfações da necessidade diversamente determinadas; de outro lado, é mediada pela *produção*, sempre renovada, dos meios de troca por obra do *próprio trabalho*. Esta mediação da satisfação em virtude do trabalho de todos constitui a riqueza geral.

§ 525

2) Na particularidade das necessidades a universalidade aparece primeiro deste modo: o intelecto coloca distinções neles, e por tal modo os multiplica indefinidamente tanto a eles próprios, quanto os meios para estas distinções, e torna ambos — as necessidades e os meios de satisfação — cada vez mais abstratos. É este fracionamento do conteúdo por obra da abstração do lugar à *divisão do trabalho*. O hábito desta abstração na fruição, no conhecimento, no saber e no modo de conduzir-se constitui a *educação* nesta esfera — e, em geral, a *educação formal*.

§ 526

O trabalho, que se torna assim, ao mesmo tempo, mais abstrato, tem como conseqüência, em razão da sua uniformidade, de uma parte, a facilidade do trabalho e o acrescentamento da produção; de outra, a limitação a uma só habilidade, e portanto a dependência incondicionada do complexo social. A habilidade mesma torna-se deste modo mecânica e daí a possibilidade de substituir o trabalho humano pela máquina.

§ 527

3) Mas a divisão concreta da riqueza geral, que é também um negócio geral em massas particulares, determinadas segundo os momentos do conceito — massas que têm uma base peculiar de subsistência, e correspondentes a isso modos de trabalho, de necessidades e de meios de sua satisfação, e além disso de fins e de interesses, como também de cultura espiritual e de hábito —, constitui a diferença das classes. Os indivíduos participam destas classes, segundo o talento natural, capacidade, o arbítrio e o acaso. Na

medida em que pertencem a tal esfera determinada e fixa, têm eles sua existência real, a qual como existência é essencialmente particular; e nesta existência têm a sua *eticidade* por *honestidade*, e o seu reconhecimento por sua *honra*.

Onde há a sociedade civilizada e, portanto, o Estado, têm lugar as classes na sua distinção; pois a substância universal, enquanto viva, não *existe* senão quando se *particulariza* organicamente. A história das constituições é a história da formação destas classes, das relações jurídicas que os indivíduos têm com elas, e delas entre si e com o seu centro.

§ 528

A classe *substancial* e *natural* tem uma riqueza estável e natural no *solo* e no *terreno frutífero*; a sua atividade recebe a sua direção e seu conteúdo mediante determinações naturais, e a sua eticidade se funda na fé e na confiança. A *segunda* classe, a que é *reflexa*, tem o seu campo próprio na riqueza da sociedade, no elemento que é colocado na mediação, na opinião e em um conjunto de acidentalidades; e o indivíduo o tem na sua habilidade subjetiva, no seu talento intelecto e solércia. A *terceira* classe, que é a *pensante*, tem por sua ocupação os interesses gerais; e, como a segunda, terá subsistência mediada por sua própria habilidade, mas, como a primeira, tem subsistência assegurada, embora assegurada pelo complexo da sociedade.

bb) A ADMINISTRAÇÃO DA JUSTIÇA

§ 529

O princípio da particularidade acidental, o qual se desenvolveu como sistema mediado pela necessidade natural e pelo livre-arbítrio, para relações gerais deste, e para um processo de necessidade externa, tem, como determinação estável da liberdade, o *direito formal*.

1) A realização que cabe ao direito nesta esfera de consciência intelectiva é que ele é trazido à consciência como o universal estável; e é *conhecido* e *posto* na sua determinabilidade como aquilo que vigora: a *lei*.

O elemento *positivo* das leis só se refere à sua forma, a qual consiste na sua *vigência* e no seu *conhecimento*, com o qual, ao mesmo tempo, é dada a possibilidade de serem conhecidas por *todos* do modo externo ordinário. O conteúdo pode ser em si racional, ou também irracional e, portanto, injusto. Mas quando o direito, na sua existência determinada, é desenvolvido e o seu conteúdo para adquirir determinabilidade é analisado, esta análise, em vista da finidade da sua matéria cai na progressão à falsa infinidade. A determinação *conclusiva* que é mais essencial e interrompe esta progressão à irrealidade pode, nesta esfera do finito, ser contida somente de um modo que é misto de acidentalidade e de arbítrio. Se três anos, dez táleres etc., ou somente 2 1/2, 2 3/4, 2 4/5 etc. anos, táleres etc., sejam o direito, não se pode de nenhum modo decidir em virtude do conceito; e não obstante importa que seja decidido. Assim, entra espontaneamente no direito — mas certamente só no *ponto final da decisão* —, do lado da existência externa, o elemento positivo como acidentalidade e arbítrio. Isso acontece, e sempre aconteceu, em todas as legislações; é necessário apenas ter disso uma consciência determinada, defronte do suposto fim e da pretensão de que a lei possa e deva ser determinada, em *todos* os seus lados, pela razão ou pelo intelecto jurídico, por princípios racionais e intelectivos rigorosos. É uma imagem vazia de *perfeição* esperar uma coisa como essa e pôr tal exigência na esfera do finito.

Aqueles que afinal consideram as *leis* como um mal ou alguma coisa de profano, e que têm como ordenação verdadeira da vida reger e ser regidos pelo amor natural, pela divindade ou pela nobreza inata, mercê da fé e da confiança — e vice-versa o domínio das leis como um estado de coisas corrupto e injusto —, esquecem o fato de que as estrelas, como também os animais, são regidos por leis, e bem regidos — leis, as quais, ademais, nestes objetos, são só internas, não existem *por si* mesmas, não se apresentam como leis *postas*; mas que o homem tem isto de próprio, a saber, que *conhece* a sua lei; e portanto pode obedecer verdadeiramente a tal lei conhecida, e a sua lei, só na medida em que é sabida, pode ser uma lei justa: conquanto, aliás, no que respeita o seu conteúdo essencial, seja acidental e arbitrária, ou pelo menos mista e maculada de acidentes e de arbítrio.

Esta mesma vazia exigência da perfeição é ajudada ao contrário pelo que se expôs acima; isto é, para sustentar a opinião da possibilidade ou inexeqüibilidade de um código de leis. Aqui tem lugar o outro erro de pensamento, que consiste em pôr em uma única

classe as determinações essenciais e universais, e as minúcias particulares. A matéria finita pode ir sendo determinada pela falsa infinidade; mas esta progressão não é, como é representada no espaço, um gerar determinações espaciais da mesma qualidade das precedentes; mas é um progredir em direção ao que é especial, e cada vez mais especial, mediante o gume do intelecto que analisa, que encontra novas distinções, as quais tornam necessárias novas decisões. Se as determinações destas espécies recebem ao mesmo tempo o nome de *novas* decisões ou de *novas leis*, à proporção do progredir deste desenvolvimento, diminuem o *interesse* assim como o *conteúdo* de tais determinações. Caem elas dentro das leis já existentes, substanciais e universais: como os melhoramentos de um solo, de uma porta etc., são compreendidos dentro da casa; e são com efeito alguma *coisa de novo*, mas não uma casa. Se a legislação de um Estado social não civilizado começa pelas determinações particulares, e estas, segundo a sua natureza, são acrescidas paulatinamente, no crescer desta multidão, surge, ao contrário, a necessidade de um código *mais simples*, isto é, da compreensão dessa multidão de fatos particulares nas suas determinações *universais*; e encontrar estas e as formular é trabalho digno do intelecto e da cultura de um povo. Assim, na Inglaterra, esta elaboração das singularidades numa forma universal — formas que elas só de fato merecem o nome de leis — foi empreendida recentemente, em parte, pelo ministro Peel, o qual grangeou deste modo a gratidão, ou melhor, a admiração dos seus concidadãos.[1]

§ 530

2) A forma positiva das leis, serem elas *promulgadas* e *notificadas* como leis, é a condição da *obrigação exterior* para com elas; como leis do direito estrito dizem respeito só à vontade abstrata (que em si é externa), e não à vontade moral ou ética. A subjetividade, sobre a qual a vontade, quanto a isso, tem um direito, é aqui apenas o fato de tornar-se pública a lei. Esta existência subjetiva do direito como existência daquilo que é em si e para si nesta esfera, é ao mesmo tempo existência exteriormente *objetiva*, enquanto vigora universalmente e tem necessidade.

A legalidade da propriedade e das ações privadas relativas recebe — segundo a determinação de que a legalidade é algo de posto, reconhecido e portanto vigente — a sua *garantia universal* mediante as *formalidades*.

§ 531

3) A *necessidade*, à qual a existência subjetiva se determina, recebe a legalidade no *sistema judiciário*. O direito em si deve expor-se como *provado* ao *tribunal*, isto é, ao direito individualizado; no que o direito em si pode ser distinto daquele que é provável. O tribunal conhece e age no interesse do direito como tal; toma da existência deste a sua acidentalidade; e, especialmente, muda esta existência, na medida em que esta é como vingança, na *pena* (§ 500).

A comparação das duas espécies, ou antes, dos dois momentos da convicção dos juízes a respeito do estado de fato de uma ação em relação com o acusado — isto é, se tem lugar mediante as meras circunstâncias e os testemunhos dos outros, ou mediante a adição reclamada da confissão do acusado —, constitui o ponto principal na questão acerca do chamado *júri*. É determinação essencial que os dois elementos de um conhecimento judicial — o juízo sobre o *fato* e o juízo como *aplicação* da lei ao fato —, sendo em si aspectos diversos, devem ser exercitados como *funções diversas*. Mediante a referida instituição, estas são confiadas por fim a colégios diversamente qualificados, um dos quais expressamente deve ser composto de indivíduos que não pertençam à profissão judiciária. Levar a distinção de funções até semelhante separação nos tribunais é coisa que tem origem, mais do que em outra causa, em considerações extra-essenciais: o ponto principal fica sempre somente o exercício separado daquelas funções em si diversas. Mais importante é a questão de saber-se se a confissão do acusado de um crime seja ou não condição de um juízo punitivo. A instituição do júri abstrai esta condição. O ponto é que a certeza, neste campo, é perfeitamente inseparável da *verdade*; mas a confissão deve ser considerada como o verdadeiro cúmulo da *certeza*, a qual por sua natureza é subjetiva: portanto a última decisão é baseada na confissão. O acusado tem, pois, um direito absoluto a ela, para que a prova seja conclusiva e se tenha a convicção dos juízes. Este momento é incompleto, pois é somente um momento; mas, ainda mais incompleto é o outro, quando se toma também abstratamente a prova feita sobre meras circunstâncias e testemunhos; que os jurados são essencialmente juízes e pronunciam um juízo. Tanto quanto são reduzidos a tais provas objetivas, mas ao mesmo tempo é lhes dada a certeza incompleta, a certeza, que está somente neles, o juízo por jurados contém uma mistura e a confusão (própria dos tempos bárbaros) entre a prova objetiva e a convicção subjetiva, a chamada convicção moral. É fácil declarar absurdas as penas *extraordinárias*; mas é superficialidade escandalizar-se com um simples nome. Considerada segundo a coisa, esta determinação contém a diferença da prova objetiva, com ou sem o momento daquela certeza absoluta, que se tem na confissão.

§ 532

A administração da justiça deve atuar como necessária somente o lado abstrato da liberdade da pessoa na sociedade civil. Mas esta atuação repousa primeiramente sobre a subjetividade particular do juiz; enquanto aqui não tem lugar a unidade que é também necessária daquela subjetividade com o direito em si. Inversamente, a necessidade cega do sistema das necessidades não é ainda levada à consciência do universal, e atuada movendo-se deste.

cc) A POLÍCIA E A CORPORAÇÃO

§ 533

A administração da justiça exclui imediatamente o que pertence apenas à particularidade das ações e dos interesses; e abandona à acidentalidade o acontecimento dos crimes, assim como o cuidado pelo bem-estar público. Na sociedade civil, a meta é a satisfação da necessidade; isto é, ao mesmo tempo, tratando de necessidade do homem, a satisfação dela de modo fixo e universal; tanto vale dizer, a *segurança* desta satisfação. Mas, na mecânica da necessidade social, tem-se do modo mais variado a acidentalidade desta satisfação; assim em relação à mutabilidade das próprias necessidades, nas quais a opinião e o capricho subjetivo têm uma grande parte; como mediante os lugares, as conexões de um povo com outros, os erros e as ilusões que podem introduzir-se em partes singulares da engrenagem inteira e provocar a desorganização, como também especialmente, mediante a capacidade limitada do particular de adquirir para si sobre a massa daquela riqueza geral. O processo de tal necessidade sacrifica a particularidade por obra das quais ele é efetuado; não contém por si o fim afirmativo da segurança da satisfação dos particulares, mas pode, quanto a estes, ser adequado ou não; e os particulares são aqui a si próprios o fim moralmente justificado.

§ 534

A consciência do fim essencial, o conhecimento do modo de operar das forças e dos ingredientes mudáveis de que aquela necessidade é composta, e a manutenção daquele fim nela e contra ela têm, de *uma parte*, com a concretização da sociedade civil, a relação de uma universalidade *exterior*. Esta ordenação é, como poder ativo, o Estado externo; o qual, enquanto tem raízes no que está mais alto, no Estado substancial, aparece como *polícia* de Estado. De *outra parte*, nesta esfera da particularidade, o escopo da universalidade *substancial* e da sua atuação fica limitado aos negócios de ramos e interesses especiais. Assim se tem a *corporação*, na qual o cidadão particular encontra como homem privado a segurança da sua riqueza; ao passo que também por ela sai fora do seu interesse particular e privado, e tem uma atividade consciente para um fim relativamente universal; como nos deveres jurídicos e de classe tem a sua eticidade.

c. O Estado

§ 535

O Estado é a substância ética *consciente de si*, a reunião do princípio da família e da sociedade civil; a mesma unidade que existe na família como sentimento do amor, é a essência do Estado; a qual porém, mediante o segundo princípio da vontade que sabe e é ativo por si, recebe também a *forma* de universalidade *sabida*. Esta, como as suas determinações e que se desdobram no saber, tem por conteúdo e escopo absoluto a subjetividade que conhece; isto é, quer para si esta racionalidade.

§ 536

O Estado é 1) primeiramente a sua formação interna, como desenvolvimento que se refere a si mesmo — o *direito interno dos Estados* ou a *Constituição*. É depois 2) indivíduo particular, e por consèguinte em relação com outros indivíduos particulares — o que dá lugar ao *direito externo dos Estados*. Mas 3) estes espíritos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da idéia universal do espírito na sua realidade; e esta é a *história do mundo*, ou história universal.

1) O DIREITO INTERNO DO ESTADO

§ 537

A essência do Estado é o universal em si e para si, a racionalidade do querer. Mas como tal que é consciente de si e atua, ela é exclusivamente subjetividade; e, como realidade, é um indivíduo. A sua *obra* em geral — considerada em relação com o extremo da individualidade como multidão dos indivíduos — consiste em uma dupla função. De *uma parte*, deve mantê-los como pessoas, e, por conseqüência, fazer do *direito* uma realidade necessária; e depois promover o *bem* daqueles o qual cada um cuida por si, mas que tem um lado universal: proteger a família e dirigir a sociedade civil. Mas, de *outra parte*, deve trazer ambas — e toda a disposição de ânimo e atividade do indivíduo, como o que aspira a ser um centro por si — à vida na substância universal; e, neste sentido, como poder livre deve intervir nas esferas subordinadas e conservá-las em imanência substancial.

§ 538

As *leis* exprimem as determinações de conteúdo da liberdade objetiva. Em primeiro lugar, para o sujeito imediato, para o seu arbítrio independente, e para o seu interesse particular, elas são limites. Mas são, em segundo lugar, a *meta final* absoluta e a *obra* universal; assim, elas são produzidas mediante as funções das diversas *classes* que se fracionam cada vez mais, partindo da particularização geral; e mediante toda a atividade e cuidado privado dos *particulares*. E, em terceiro lugar, são a substância da vontade *livre* e da sua disposição de ânimo; e assim se configuram como *costume* vigente.

§ 539

O Estado, como espírito que vive, é apenas como que uma totalidade organizada e distinta em atividades particulares; as quais,

procedendo de um conceito *único* (se bem que não como conceito), da vontade racional, produzem este perenemente como seu resultado. A *Constituição* é tal organização do *poder do Estado*. Ela contém as determinações acerca do modo pelo qual o querer racional — tanto quanto nos indivíduos é apenas em si aquele universal — de uma parte atinge a consciência e a consciência de si mesmo e é *achado*; de outra parte, mediante a eficácia do governo e dos seus ramos particulares, é posto em ato e é mantido e protegido, tanto contra a subjetividade acidental do governo quanto contra a subjetividade dos particulares. A Constituição é a *justiça* existente, como realidade da liberdade no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais.

Liberdade e *igualdade* são as simples categorias nas quais muitas vezes é epilogado o que deveria constituir a determinação fundamental e o escopo e resultado último da Constituição. Na medida em que a afirmação aí contida é verdadeira, é que o defeito de tais determinações é serem elas meramente abstratas. E, quando são mantidas nesta forma de abstração, são precisamente elas que não deixam surgir ou destroem a concretização; isto é, uma organização do Estado, uma *Constituição* e governo em geral. Com o Estado se tem a desigualdade, a diferença de governados e governantes, a autoridade, os magistrados, os propósitos etc. O princípio conseqüente da igualdade repele todas as distinções e, deste modo, não deixa subsistir nenhuma espécie de Estado. Certamente, as determinações referidas são o fundamento desta esfera; mas, como os mais abstratos, são também os mais superficiais; e precisamente por isso, naturalmente, as mais divulgadas; vale a pena, pois, considerá-las um pouco mais de perto. Antes de tudo, no que concerne à *igualdade*, a proposição ordinária de que *todos os homens são iguais por natureza* contém o equívoco de confundir o fato natural com o conceito: deve-se dizer antes que só pela natureza os homens são desiguais. Mas o *conceito* da liberdade como existe primeiramente como tal, sem ulterior determinação e desenvolvimento, é a subjetividade abstrata como *pessoa* capaz de propriedade (§ 488): esta única determinação abstrata da personalidade constitui a *igualdade* real dos homens. Que porém esta igualdade exista, e o homem — na Grécia, em Roma etc., somente alguns homens — seja reconhecido e valha juridicamente pessoa; tudo isso é tão pouco por *natureza* que é antes um produto e resultado da consciência adquirida do princípio mais profundo do espírito, e da universalidade e do desenvolvimento desta consciência. Contém uma alta verdade a sentença

de que os cidadãos são *iguais perante a lei*; mas é uma verdade que, expressa daquele modo, é uma tautologia; uma vez que aquele modo se designa somente aquela condição *jurídica* das coisas em que dominam as leis. Mas, considerando as coisas concretamente, os cidadãos, fora da personalidade que têm perante a lei, são iguais só naquilo em que eles *fora da lei* já são iguais. Só a *outra* igualdade, de qualquer espécie que seja, de riqueza, da idade, de força física, de engenho, de habilidade etc., ou também de delitos etc., pode e deve justificar, concretamente, um tratamento igual deles perante a lei: quanto aos impostos, ao dever militar, à admissão nos empregos etc., às punições etc. As próprias leis, fora o aspecto que assumem no círculo estrito da personalidade, pressupõem condições desiguais, e determinam as competências e deveres jurídicos desiguais que delas derivam.

No que respeita à *liberdade*, é esta considerada, mais precisamente, de uma parte, no sentido *negativo* contra o arbítrio estranho e o tratamento ilegal; de outra, no sentido *afirmativo* da liberdade *subjetiva*. Mas a esta última se dá uma grande latitude, quanto ao arbítrio e à pretensão da própria inteligência, e ocupação e participação deles nas atividades públicas. Houve tempo em que os direitos legalmente determinados, privados e públicos de uma nação, de uma cidade etc., se chamavam as *liberdades*. De fato, toda lei verdadeira é uma liberdade, já que contém uma determinação racional do espírito objetivo e, portanto, um conteúdo da liberdade. Ao contrário, nada se tornou mais ordinário do que a idéia segundo a qual cada um deve *limitar* a sua liberdade em relação à liberdade dos outros; e de que o *Estado* seja a condição em que tem lugar tal limitação recíproca, e que as leis sejam os limites. Por estes modos de ver, a liberdade é concebida somente como capricho acidental e um arbítrio. Assim foi dito também que os povos modernos só são capazes, ou são mais capazes, da *igualdade* do que da *liberdade*; e isso não por outra razão senão a de que não se consegue conciliar uma suposta determinação da liberdade (principalmente a participação de todos nas atividades e ações do Estado) com a realidade, a qual é mais racional, e também mais forte do que aqueles pressupostos abstratos. Ao contrário, deve-se dizer que precisamente o alto desenvolvimento e aperfeiçoamento dos Estados modernos produz a máxima *desigualdade* concreta dos indivíduos na realidade; e, em contraste com isso, mediante a racionalidade mais profunda das leis e o reforçamento do estado jurídico, efetua uma liberdade tanto maior e mais bem fundada, e pode concedê-la e comportá-la.

Já a distinção superficial que existe nas palavras liberdade e igualdade indica que a primeira conduz à desigualdade, mas, vice-versa, os conceitos correntes de liberdade trazem somente à igualdade. Mas, quanto mais firme é a liberdade como segurança da propriedade, como possibilidade de desenvolver e fazer valer os próprios talentos e as próprias boas qualidades, tanto mais parece que seja ela *coisa que se entende por si*; a consciência e o preço da liberdade tendem principalmente então para o significado subjetivo dela. A qual é entendida como a liberdade da atividade que se prova por todos os lados e se difunde nos interesses particulares e nos universais e espirituais, a seu bel-prazer: como a independência da liberdade particular como liberdade interna, na qual o sujeito tem princípios, opiniões próprias e próprias convicções, e conquista para si, assim, independência moral. Mas também a liberdade, assim entendida, contém, de uma parte, por si o máximo aperfeiçoamento da particularidade de que faz com que sejam os homens desiguais e se façam cada vez mais desiguais pela educação; de outra parte, ela cresce só sob a condição daquela liberdade objetiva; e apenas nos Estados modernos cresceu e podia crescer, a tal altura. Se, com tal desenvolvimento da particularidade, a multidão das necessidades e a dificuldade de satisfazê-las, o andar raciocinando e censurando, e a respectiva vaidade descontente, se avolumam indefinidamente; isso provém da particularidade que foi abandonada a si, a qual pode produzir na sua esfera todas as possíveis complicações e deve ajustar-se a elas. Esta esfera é ao mesmo tempo o campo das limitações, porque a liberdade é exagerada na naturalidade, no capricho e no arbítrio, e deve por isso limitar-se; decerto também segundo a naturalidade, o capricho dos outros, mas principal e essencialmente, segundo a liberdade racional.

Quanto à liberdade *política*, entendendo-se por ela uma participação formal nas atividades públicas estatais, da vontade e da operosidade também daqueles indivíduos que têm aliás a seu cargo capital os fins particulares e os negócios da sociedade civil, de uma parte, tornou-se usual denominar constituições apenas aquele aspecto do Estado que concerne a tal participação daqueles indivíduos nas atividades públicas; e um Estado onde isso não tem lugar formalmente é considerado como um Estado sem Constituição. Sobre este significado da palavra deve-se dizer agora somente isto: que por Constituição se deve entender a determinação dos direitos, isto é, das liberdades em geral, e a organização da atuação delas; e a liberdade política pode em todo caso constituir só uma parte de tudo isso. Sobre tal argumento se discorrerá nos parágrafos seguintes.

§ 540

A *garantia* de uma Constituição, isto é, a necessidade de que as leis sejam racionais e a sua realização seja assegurada, é resposta no espírito de todo o povo, isto é, na determinabilidade, segundo a qual ele tem autoconsciência da sua razão (a religião é esta consciência na sua substanciabilidade absoluta), por conseguinte, ao mesmo tempo na *organização real* conforme a ele, como *desenvolvimento* daquele princípio. A Constituição pressupõe aquela consciência do espírito, e, inversamente, o espírito pressupõe a Constituição; pois o espírito real, ele mesmo, só tem consciência determinada dos seus princípios, na medida em que eles são para ele como existentes.

A questão de saber a quem e a qual autoridade, e como organizada, caiba *fazer uma Constituição*, é a mesma que perguntar a quem cabe fazer o espírito de um povo. O separar a representação de uma Constituição da do espírito, como se este existe, ou tenha existido uma vez, sem possuir a Constituição conforme a si, é uma opinião que demonstra somente a superficialidade com que foi pensada a conexão do espírito, da sua autoconsciência e da sua realidade. O que se chama *fazer* uma Constituição não aconteceu nunca na história, em razão de tal insaciabilidade; como também nunca se *fez* um código: uma Constituição *desenvolve-se somente* do espírito, em identidade com o desenvolvimento próprio deste; e ao mesmo tempo com ele percorreu os graus de formação e as alterações necessárias em virtude do conceito. É o espírito imanente e a história — e a história é somente a *história do espírito* — o de que as Constituições foram e são feitas.

§ 541

A totalidade viva, a conservação, isto é, a produção contínua do Estado em geral, e da sua Constituição, é o *governo*. A organização necessária é *naturalmente* o surgir da família e das classes na sociedade civil. O governo é a parte geral da Constituição, isto é, a parte que tem por fim intencional a conservação daquelas partes, e que ao mesmo tempo concebe e atua os fins universais do

todo, os quais estão acima da esfera da família e da sociedade civil. A organização do governo é ao mesmo tempo a sua diferenciação em poderes cujas particularidades são determinadas mediante o conceito, mas que se penetrem em si, na subjetividade deste, em unidade *real*.

Sendo as categorias que ocorrem no conceito em primeiro lugar as da *universalidade* e da *individualidade*, e a sua relação a de subsumpção da individualidade pela universalidade, aconteceu que no Estado se distinguiu o poder *legislativo* do poder *executivo*, mas de modo que aquele *exista por si*, porque é o superior; este se divida por sua vez em poder de *governo* ou administrativo, e em poder *judiciário*, segundo a aplicação que se faz das leis a atividades públicas e privadas. A *divisão* destes poderes foi considerada como relação essencial, no sentido da sua *independência* recíproca na existência, mas como a mencionada conexão da subsumpção dos poderes do particular pelo poder universal. Não se devem desconhecer, nestas determinações, os elementos do conceito; mas são elementos reunidos pelo intelecto em uma relação de irracionalidade, em lugar da verdadeira relação, que é o reunir-se do espírito vivo consigo mesmo. Que as atividades dos interesses universais do Estado na sua diferença necessária sejam também organizadas *de modo distinto entre si*, tal divisão é o momento absoluto da profundidade e realidade da liberdade: pois esta tem profundidade somente na medida em que é desenvolvida nas suas diferenças e chega à existência delas. Mas fazer do ofício do legislar um poder independente, e o *primeiro* poder, com a ulterior determinação da participação de todos nele — e fazer do poder governativo algo de dependente e de somente executivo, isso pressupõe a falta do conhecimento de que a verdadeira idéia, pois a realidade viva e espiritual, é o conceito que se reúne a si mesmo, e por conseguinte a *subjetividade*; a qual contém em si a universalidade como um dos seus momentos apenas (pior ainda se acerca do legiferar se tenha a opinião de que uma Constituição e as leis fundamentais sejam — em um estado de sociedade em que já é posto um desenvolvimento das diferenças — algo ainda para fazer). A individualidade é a primeira e máxima *determinação*, que *penetra* a organização do Estado. Só mediante o poder governativo, pelo fato de que ele compreende as atividades particulares — ao qual cabe também a atividade legislativa *por si abstrata* e que ela mesma é particular —, o Estado é *uno*. É tão essencial aqui como em toda parte, e a única verdadeira; a

relação racional da logicidade, quanto à relação externa do intelecto, que se restringe à subsumpção do particular e do singular pelo universal. O que desorganiza a unidade do que é logicamente racional desorganiza também a realidade.

§ 542

No governo, considerado como totalidade orgânica, está 1) a *subjetividade* como a unidade *infinita* do conceito consigo mesmo no seu desenvolvimento, a vontade do Estado, que tudo sustém e tudo decide, o mais alto vértice do Estado — e a unidade que penetra tudo: o poder governante do *príncipe*. Na forma perfeita do Estado, em que todos os momentos do conceito atingiram a sua livre existência, esta subjetividade não é uma pretensa pessoa *moral*, ou uma decisão que *sai de uma maioria* — formas nas quais a unidade do querer, que decide, não tem uma existência *real* —, mas, como individualidade real, é vontade de um indivíduo que decide — *monarquia*. A Constituição monárquica é, portanto, a Constituição da razão *desenvolvida*: todas as outras constituições correspondem a graus inferiores do desenvolvimento e da realização da razão.

A reunião de todos os poderes concretos do Estado *numa existência*, como no Estado patriarcal, ou como na Constituição democrática, a participação de todos em todos os negócios, contradiz por si mesma o princípio da *divisão* dos poderes, isto é, da liberdade desenvolvida dos momentos da idéia. Mas também a divisão — ou seja, o desenvolvimento dos momentos, evoluído até fazer-se livre totalidade — deve ser referida à *unidade ideal*, isto é, à *subjetividade*. A diferencialidade formada, a realização da idéia, implica essencialmente que a subjetividade, como momento *real*, deve desenvolver-se fazendo-se existência *real*; e esta realidade é a individualidade do monarca — a subjetividade da resolução abstrata e última, existente em uma pessoa. Todas as formas de uma resolução e vontade comuns, que deveriam resultar e computar-se, democrática ou aristocraticamente, da atomística das vontades particulares, têm a irrealidade de alguma coisa de *abstrato*. Trata-se aqui somente das duas determinações: a necessidade de um *momento conceptual*, e a forma da sua *realidade*. Só a natureza do conceito especulativo pode dar idéias verdadeiras a respeito disso. Aquela subjetividade, sendo o momento da resolução em geral, procede, de uma parte, à determinação de que o nome do monarca aparece

como o nexo externo e a sanção, sob as quais, em geral, tudo sucede no governo; de uma outra parte, ela, como relação simples consigo, tem em si a determinação da *imediação*, e por conseqüência da *natureza*: donde a destinação dos indivíduos à dignidade do poder principesco é estabelecida pela *hereditariedade*.

§ 543

2) No poder *particular* de governo, de uma parte, se faz notar a *divisão* dos negócios do Estado nos seus ramos, de outro modo determinados; o poder legislativo, o que administra a justiça ou poder judiciário, o poder administrativo e de polícia etc., e, pois, a *repartição* destes por funcionários especiais os quais na sua ação são dirigidos pelas leis; e, além disso, possuem a independência da sua atividade e, ao mesmo tempo, estão sob a mais alta vigilância; de outra parte, tem lugar a participação de *várias* pessoas nos negócios do Estado, que ao mesmo tempo constituem a classe geral (§ 528), na medida em que fazem o objetivo essencial da sua vida particular o encargo dos fins universais. Para poder individualmente participar deste, as outras condições requeridas são a preparação e a capacidade.

§ 544

3) A assembléia das *representações de classes* importa numa participação de todos aqueles que pertencem em geral à sociedade civil — e enquanto são pessoas *privadas* —, no poder do governo, isto é, na legislação; a saber, no *universal* dos interesses, os quais não se referem à ação do Estado como indivíduo (como a guerra e a paz), e portanto não cabem somente à natureza do poder principesco. Com tal participação, a liberdade e a imaginação subjetiva, e a sua opinião geral podem mostrar-se com alguma eficácia efetiva e experimentar a satisfação de valer alguma coisa.

A divisão das constituições em *democracia*, *aristocracia* e *monarquia* indica, contudo, sempre a diferença destas em relação ao poder do Estado de modo mais determinado. Devem estas, ao mesmo tempo, ser consideradas formações necessárias no desenvolvimento, isto é, na história do Estado. Por isso é superficial e absurdo representá-las como objeto de *escolha*. As formas puras da sua necessidade, enquanto são finitas e passageiras, são ligadas, de uma parte, às formas da sua degeneração, à oclocracia etc.; por

outra parte, às formas anteriores de transição: estas duas séries de formas não se devem confundir com aquelas formações verdadeiras. Assim, por exemplo, em vista do fato de estar a vontade de um indivíduo à frente do Estado, o despotismo oriental é compreendido sob o vago nome de monarquia; como também a monarquia feudal, à qual não se pode negar o nome ora preferido de monarquia constitucional. A verdadeira diferença que apresentam estas formas em relação à monarquia estrita repousa no conteúdo dos *princípios jurídicos vigentes*, que têm a sua realidade e garantia no poder do Estado. Estes princípios são aqueles que se desenvolveram na esfera precedente: a liberdade da propriedade e, antes de mais nada, a liberdade pessoal, a sociedade civil, a sua indústria e as suas comunidades, e a atividade regulada e subordinada às leis dos ofícios particulares.

A questão mais discutida é a referente ao sentido em que se deve conceber a participação dos *particulares* nas atividades do Estado. Uma vez que como *particulares* se devem considerar primeiro os membros das assembléias de classes, ou que valham como indivíduos por si ou como representantes *de muitos* ou do *povo*. O agregado dos particulares costuma muitas vezes ser chamado de *povo*, mas, tomado semelhante agregado como tal, tem-se *vulgus*, e não *populus*; e, a este respeito, o único escopo do Estado é que um povo não chegue à existência, ao poder e à ação, *enquanto é agregado*. Tal condição de um povo é a condição da injustiça, da imoralidade e da irracionalidade em geral: o povo seria nisso somente como um poder informe, selvagem, cego, como é o do mar excitado e elementar; este todavia não se destrói a si mesmo, como o faria o povo, que é elemento espiritual. Pôde-se algumas vezes ouvir falar de tal condição como a da verdadeira liberdade. Para que a discussão a respeito da participação dos particulares nas atividades gerais tenha um sentido, deve-se pressupor não o irracional, mas um povo organizado, isto é, tal que nele haja um poder de governo. O interesse de tal participação, porém, não se deve colocar no privilégio de uma particular inteligência, que os particulares devam possuir de preferência aos empregados do Estado — o caso é, necessária e precisamente, o inverso —, nem no privilégio da boa vontade pelo bem geral: os membros da sociedade civil são, como tais, os que têm como móvel próximo o seu interesse particular e, como acontece especialmente no feudalismo, o da sua corporação privilegiada. Assim, por exemplo, a propósito da Inglaterra — cuja Constituição é considerada a mais livre porque os particulares têm

uma parte preponderante na atividade do Estado —, a experiência mostra que este país, na legislação civil e penal, no direito e na liberdade da propriedade, nas instituições relativas à arte e à ciência etc., está bastante aquém dos outros Estados civilizados da Europa, e a liberdade objetiva, isto é, o direito racional, é antes *sacrificada* à liberdade formal e ao interesse privado particular (isso, por fim, nas instituições e nos domínios que deveriam ser dedicados à religião). O interesse de uma participação dos particulares nas atividades públicas deve-se colocar de uma parte, no sentimento mais concreto, e por isso mais restritivo, das necessidades gerais; mas, essencialmente, no direito, em que o espírito comum se eleva também ao aparecimento de uma vontade *externamente universal* em uma atividade expressamente ordenada para os acontecimentos públicos. Mediante esta satisfação, recebe este outrossim uma onda de nova vida para si, e a infunde nos empregados da administração pública; nos quais, deste modo, se mantém viva a consciência de que eles, na medida em que têm deveres para fazer cumprir, têm também, essencialmente, perante si mesmos, direitos. Os cidadãos são no Estado a multidão sem maior proporção e uma multidão de tais que são reconhecidos como pessoas. A vontade da razão manifesta por isso a sua existência, como multidão de livres, ou seja, em uma universalidade de reflexão, cuja realidade é reconhecida com lhe dar uma participação no poder do Estado. Mas já como momento da sociedade civil foi notado (§ 527, 534) que os particulares se elevam da universalidade externa à substancial, e formam um gênero *particular* — os *Estados* ou *classes*; e não na forma inorgânica dos particulares como tais (no modo *democrático* da eleição), mas como momentos orgânicos, como classes, eles entram naquela participação: uma força ou atividade no Estado não deve nunca aparecer e operar de modo informe e inorgânico, isto é, partindo do princípio da pluralidade e da multidão.

As assembléias de Estados ou classes têm sido erradamente designadas como *poder legislativo*; pois elas constituem só um ramo deste poder: ramo no qual os funcionários do governo têm parte essencial e o poder principesco a parte absoluta da resolução conclusiva. Além disso, em um Estado civilizado, o legislar é somente uma progressiva transformação das leis existentes, e as chamadas leis novas podem referir-se somente a minúcias e particularidades (cf. § 529 obs.), cujo conteúdo já é preparado mediante a prática dos tribunais, ou também precedentemente decidido. A chamada *lei financeira*, enquanto é sujeita à decisão daquelas assembléias, é

essencialmente *função do governo*; só impropriamente é denominada *lei*, no sentido geral, pois ela abrange um largo campo, ou melhor, o campo inteiro dos meios externos do governo. As finanças, conquanto digam respeito ao complexo das necessidades, se referem sempre, em conformidade com a sua natureza, às necessidades *particulares* e mutáveis, que se produzem sempre de novo. Se o elemento capital do orçamento fosse considerado como permanente como é também de fato, a determinação dele teria melhor a natureza de uma lei; mas, para ser uma lei, devia ser dada uma vez por todas e não ser dada anualmente, ou depois de poucos anos, sempre de novo. A parte mutável segundo o tempo e as circunstâncias se refere, de fato, à mínima parte da importância total; e todavia é e pode ser, apenas esta segunda parte mutável, que é disputável e pode ser sujeita a uma determinação mutável e anual — a que tem falsamente o nome bem soante de *aprovação* do *balanço*, isto é, da totalidade das finanças. Uma lei que é dada por um ano e anualmente parece também inadequada ao bom senso ordinário; pois o bom senso distingue aquilo que é em si e para si universal como conteúdo de uma verdadeira lei, de uma universalidade de reflexão, e une de modo somente extrínseco aquilo que por natureza é uma multiplicidade. O nome de *lei* para o estabelecimento anual do orçamento financeiro serve apenas para manter a ilusão — na pressuposta divisão no poder legislativo, do governativo — de que tal divisão tenha realmente lugar; e para ocultar que o poder legislativo com efeito se ocupa de verdadeiros e próprios negócios de governo, quando decide acerca de finanças. Mas o interesse que se atribui à faculdade de conceder sempre de novo o balanço — isto é, que a reunião dos Estados ou classes possua nisso um meio de coação do governo e, por conseguinte, uma garantia contra o erro e a prepotência —, este interesse é, de uma parte, uma aparência superficial, pois que as medidas financeiras necessárias para a *subsistência* do Estado não podem ser condicionadas a qualquer outra circunstância, nem a subsistência do Estado pode ser posta anualmente em questão; assim como o governo não poderia conceder e ordenar a administração da justiça sempre e somente por um tempo limitado, para reservar-se, na ameaça de suspender a atividade de tais institutos e sob o temor do estado de rapina que se seguiria, um meio de coação para com os particulares. De outro lado, porém, as idéias de uma condição em que poderia ser útil e indispensável ter em mãos meios de coação repousam, de uma parte, sob a falsa representação de uma relação contratual entre governo e povo e,

de outra parte, pressupõem a possibilidade de uma divergência do espírito de ambos, de tal modo que nesta não se deve mais pensar em Constituição e governo em geral. Se alguém pensa efetivamente acontecer a vaga possibilidade de *recorrer como ajuda* a tal meio de coação, esta ajuda seria antes a subversão e dissolução do Estado, em que não encontraria mais governo mas somente partidos; e em tal condição de coisas só a potência e a opressão de um partido pela força do outro seriam possíveis. Representar a ordenação ao Estado como uma mera construção do intelecto, isto é, como o mecanismo de um equilíbrio de forças, que no seu íntimo sejam externas uma à outra, contradiz a idéia fundamental daquilo que um Estado é.

§ 545

O Estado é enfim a realidade imediata de um povo particular naturalmente *determinado*. Como indivíduo singular, ele é *exclusivo* em relação aos outros indivíduos semelhantes. No *comportar-se* alternativo destes têm lugar o arbítrio e a acidentalidade, porque a *universalidade* do direito, em razão da totalidade autônoma destas pessoas, *deve* com efeito existir entre elas, mas não é *real*. Esta independência faz da luta entre eles uma relação de força, uma *condição de guerra*; pelo que a classe geral assume à sua conta particular a conservação da autonomia do Estado perante os outros, como *classe do valor militar*.

§ 546

Nesta condição de coisas a substância do Estado, na sua individualidade procedente até a negatividade abstrata, se mostra como o poder em que autonomia particular dos indivíduos, e a imersão deles na existência externa da posse e da vida natural, sente a sua *nulidade*; e como o poder, que efetua a conservação universal por meio do sacrifício efetuado pelo ânimo dos indivíduos, da existência natural e particular, tornando vã a vaidade que se lhe antepõe.

2) O DIREITO EXTERNO DO ESTADO

§ 547

Por efeito da condição de guerra, a autonomia dos Estados é posta em perigo; e sob um certo aspecto é operado o reconhecimento

recíproco das livres individualidades de povos (§ 430), e, mediante *tratados de paz*, que devem durar eternamente, é estabelecido assim este universal reconhecimento como os direitos particulares dos povos entre si. O *direito externo do Estado* repousa, de uma parte, sobre estes tratados positivos; mas contém por isso somente direitos aos quais falta a verdadeira realidade (§ 545). Por outra parte, repousa sobre o chamado *direito internacional*, cujo princípio universal é o pressuposto *reconhecimento* dos Estados, e por isso limita as ações que de outro modo seriam desenfreadas, dos povos uns contra os outros, de modo que permanece a possibilidade de paz; também distingue do Estado os indivíduos como pessoas privadas, e, geral, se funda sobre *costume* social.

3) A HISTÓRIA UNIVERSAL

§ 548

O espírito determinado de um povo, sendo real — e sendo a sua liberdade como natureza —, tem sob este aspecto natural o momento da determinabilidade geográfica e climática. Aquele existe no tempo; e, quanto ao seu conteúdo, tem essencialmente um seu princípio particular, e deve percorrer um desenvolvimento, determinado por este, da sua consciência e da sua realidade. Tem uma história, dentro de si. Como espírito limitado, a sua independência é algo de subordinado: passa a ser a *história universal*, cujas vicissitudes são representadas pela dialética dos espíritos dos vários povos particulares, pelo *juízo do mundo.*[2]

§ 549

Este movimento é a via para a libertação da substância espiritual, o fato mediante o qual o fim absoluto do mundo se realiza no mundo; o espírito que antes é só *em si* alcança a consciência e a autoconsciência, e deste modo a revelação e realidade da sua essência em si e para si, e se torna também externamente *universal*, torna-se o *espírito do mundo*. Já que este desenvolvimento tem lugar no tempo e na existência, e portanto como história, os seus momentos particulares e graus são os espíritos dos vários povos: cada um como particular e natural em uma determinação qualitativa e destinado a preencher só *um grau*, e a cumprir só um objetivo na ação total.

Fazer na história a pressuposição de um fim, que existe em si e para si, e das determinações que se desenvolvem deste conforme o conceito, chamou-se a isso uma consideração *a priori* da história: e censurou-se à filosofia o seu modo apriorístico de escrever a história. Acerca disso, e acerca da historiografia em geral, deve-se fazer uma advertência mais especial. Que ao fundo da história — essencialmente da história universal — jaz um escopo final em si e para si, e que este foi e seja realizado na história efetivamente (o plano da Providência); que, em geral, a *razão* exista na história; isso deve ser considerado necessário por si mesmo filosoficamente, e, pois, como necessário em si e para si. A censura só pode referir-se ao pressupor representações ou pensamentos arbitrários, e ao querer encontrar conformidades entre estes e os acontecimentos, e representá-los de tal modo. Mas de tal procedimento apriorístico se tornaram culpados hoje em dia especialmente aqueles que pretendem ser historiadores puros, e que ocasionalmente se declaram adversários do filosofar em geral e do filosofar na história; é a filosofia para eles uma vizinha incômoda, como aquela que se opõe ao seu arbítrio e capricho. Tal historiografia apriorística proveio, às vezes, de onde menos se deveria esperar: de parte dos filólogos principalmente, e na Alemanha mais do que na França e na Inglaterra; nos últimos países a historiografia se depurou, assumindo um caráter mais seguro e maduro. E às cogitações pragmatizantes de razões e de nexos psicológicos sucederam as imaginações, como aquelas a respeito de uma condição primitiva e a respeito de um povo primitivo, que se encontraria de posse do verdadeiro conhecimento de Deus e de todas as ciências; dos povos sacerdotais, e mais especialmente, por exemplo, de um *epos* romano, o qual teria sido a fonte das notícias que passam por históricas a respeito da mais antiga história de Roma etc.[3] Parece que, em um largo círculo, se considera requisito de uma historiografia que atinja as fontes, e que seja *douta* e *engenhosa*, elocubrar estas vazias representações, e, a despeito da história mais bem autenticada, combiná-las ousadamente, adotando para a combinação um douto entulho de fatos recolhidos às pressas e extrínsecos.

Se pusermos de lado este estudo subjetivo da história, a exigência diametralmente oposta, a saber, que a história não seja considerada segundo um fim objetivo, é, no conjunto, equivalente àquela que parece ainda mais justificada: que o historiador deva proceder com *imparcialidade*. Esta exigência costuma-se fazer especialmente à *história da filosofia*; e diz-se que nela não se deve mostrar nenhuma inclinação por uma idéia ou opinião como um juiz não deve ter nenhum interesse particular por nenhuma das partes litigantes. No caso de um juiz admite-se, ao mesmo tempo, que ele administraria mal e tolamente o seu ofício, se não tivesse um interesse ou, antes, o interesse exclusivo pelo direito; se não o tivesse como meta e única meta, e se se abstivesse de julgar. Esta exigência feita ao juiz pode chamar-se *parcialmente* pelo direito, e se pode muito bem distingui-la de uma parcialidade *subjetiva*. Mas, naquela imparcialidade reclamada do historiador, é cancelada, no soberbo e insípido discurso, tal diferença, e se rejeitam indistintamente ambas as formas de interesse, quando se exige que o historiador não deva levar consigo nenhum escopo e opinião determinada, segundo a qual distinga, ponha e julgue os acontecimentos, mas deva ao contrário contá-los precisamente de modo acidental como estes se lhe apresentam, na sua particularidade privada de ligações e de pensamento. Ao menos é admitido isso: que uma história deve ter um *objeto* — por exemplo, Roma, os seus destinos ou a decadência da grandeza do Império Romano. E não é preciso fazer grande despesa de meditação para ver que este é precisamente o fim pressuposto que serve de fundamento aos próprios acontecimentos como do juízo a respeito dos que têm importância, dentre eles, isto é, uma relação mais próxima ou mais longínqua quanto ao fim. Uma história sem tal meta e sem tal juízo seria somente um abandono idiota à simples imaginação: não seria nem uma fábula de crianças, já que também as crianças querem nas narrações interesse, isto é, uma meta que se lhes dê ao menos a possibilidade de entrever a relação dos acontecimentos e das ações tendentes àquela meta. Na existência de um *povo*, o fim substancial é ser um Estado e manter-se como tal: um povo sem formação política (uma *nação* como tal) não tem propriamente história; sem história existiam os povos antes da formação do Estado, e outros ainda existem agora, como nações selvagens. O que acontece a um povo, e que tem lugar dentro dele, tem o seu sentido essencial na sua relação com o Estado: as meras particularidades dos indivíduos estão à distância máxima daquele objeto que pertence à história. De certo, nos caracteres dos indivíduos mais notáveis de um período se manifesta o espírito universal de um tempo; também as suas particularidades são meios, remotos e turvos, nos quais tal espírito se reflete com cores mais claras; e, por fim, muitas vezes, as particularidades de um pequeno acontecimento, de uma palavra, exprimem não uma particularidade subjetiva, mas um tempo, um povo, uma civilização, de modo

conciso, e vivamente intuitivo. Mas escolher estas coisas é obra somente para um historiador que tenha inteligência deles. Ao contrário, a massa das outras particularidades é uma massa supérflua, para coligir a qual fielmente são oprimidos e obscurecidos os objetos dignos de história: a característica essencial do espírito e do seu tempo é contida sempre nos grandes acontecimentos. Assim um sentimento justo conduziu semelhantes representações do particular aos romances (dos quais são célebres os de Walter Scott etc.); deve-se considerar como bom gosto reunir os quadros da vida inessencial e particular a uma matéria inessencial, como o romance a extrai dos fatos privados e das paixões subjetivas. No interesse da chamada *verdade*, misturar as mesquinharias individuais do tempo e das pessoas à representação dos interesses gerais não é só contra o senso e contra o gosto, mas contra o conceito da *verdade objetiva*, pela qual é verdadeiro para o espírito somente o que é substancial, e não a verdade de existências externas e de acidentalidades; e é perfeitamente indiferente que tais coisas insignificantes sejam documentadas formalmente ou que, como no romance, sejam inventadas de maneira característica, e atribuídas a este ou àquele nome e a esta ou àquela circunstância. O interesse da *biografia*, para mencioná-la aqui, parece contrastar diretamente com uma meta universal; mas a própria biografia tem por fundo o mundo histórico, no qual o indivíduo se desenvolveu: também o que é subjetivamente original, humorístico etc. indica aquele conteúdo e realça, por este modo, o próprio interesse; mas o que é puramente coisa de sentimento pertence a outro terreno, a interesse que não o da história.

A exigência de *imparcialidade*, feita à *história da filosofia* — e ademais, pode-se acrescentar, à da *religião* (em geral, e como história da Igreja) —, costuma implicar além disso expressamente a exclusão de um fim objetivo. Como acima o Estado, que é aquilo a que o juízo deve referir os acontecimentos na história política; assim, a verdade deveria ser aqui o objeto ao qual se deveriam referir os fatos particulares e acontecimentos de espírito. Mas se faz o pressuposto contrário, de que aquelas histórias tenham por conteúdo somente fins subjetivos, isto é, somente opiniões e representações e não o objeto que é em si e para si, a verdade; e isso pela simples razão de que não há nenhuma verdade. Quando se admite tal coisa, o interesse pela verdade aparece somente como uma parcialidade no sentido ordinário; isto é, uma parcialidade por opiniões e representações que, tendo igual vacuidade de conteúdo, todas elas aparecem como indiferentes. A própria verdade histórica toma assim

o sentido de mera *exatidão*, de notícia precisa das coisas exteriores, sem julgamentos salvo esta própria exatidão; donde são admitidos somente juízos qualitativos e quantitativos, e não os da necessidade e do conceito (cf. obs. § 172 e 178). Com efeito, porém, se na história política Roma ou o Império Germânico etc. são objeto verdadeiro e real, e constituem a meta à qual se devem referir os fenômenos e segundo a qual se deve julgá-los, ainda mais na história universal o próprio espírito universal, a consciência de si e da sua essência, são um objeto verdadeiro e real, um conteúdo e um fim, ao qual em si e para si todos os outros fenômenos servem; de modo que estes só mediante a relação com o espírito universal, isto é, só mediante o juízo com o qual aquele os subsume, e pelo qual o espírito universal lhes é inerente, têm valor próprio, e por fim a sua existência. Que na marcha do espírito (e o espírito é aquilo que não só se libra *sobre* a história como sobre as águas, mas trabalha nela e o seu único motor), a liberdade, isto é, o desenvolvimento determinado, mediante o conceito do espírito, seja o elemento determinante, e só aquele conceito seja a meta final, isto é, a verdade, pois o espírito é consciência; ou, com outras palavras, que a *razão* exista na história; será, ao menos por uma parte, uma crença plausível, por outra parte, é conhecimento filosófico.

§ 550

Esta libertação, na qual o espírito procede até alcançar a si mesmo e a realizar a sua verdade, e o trabalho desta, constituem o *direito* sumo e absoluto. A autoconsciência de um povo particular é portadora do grau de desenvolvimento, que tem lugar para aquele período do espírito universal na sua existência, e é a realidade objetiva, na qual ele põe a sua vontade. Contra esta vontade absoluta a vontade dos espíritos dos outros povos não tem nenhum direito; mas, também, o espírito universal ultrapassa a sua propriedade cada vez como um grau particular, e abandona então aquele povo ao seu destino e à sua condenação.

§ 551

Em razão de tal possibilidade da realização aparecer como ação, e por conseguinte como obra de indivíduos, estes, em relação ao conteúdo substancial do seu trabalho, são *instrumentos*; e a sua subjetividade, que é aquilo que lhes é próprio, é a forma vazia da

atividade. Aquilo, portanto, que eles grangearam para si mediante a participação individual que tiveram na ação substancial, a qual é preparada e determinada independentemente deles, é uma universalidade formal de visão subjetiva — a *glória* que é a sua recompensa.

§ 552

O espírito de um povo contém a necessidade natural e está na existência externa (§ 483): a substância ética em si infinita é, e por si, particular e limitada (§ 549 e 550); e o seu aspecto subjetivo está afetado de acidentalidade, como costume inconsciente, e tem consciência do seu conteúdo como de algo que existe temporalmente e em relação com uma natureza e um mundo externo. Mas é o espírito *pensante*, na eticidade, que suprime em si a finidade, que ele tem, como espírito de um povo, no estado político e nos interesses temporais destes, e no sistema das leis e dos costumes; e se eleva ao conhecimento de si na sua essencialidade, um saber que tem todavia limitação imanente do espírito do povo. Mas o espírito pensante da história universal — pois ao mesmo tempo cancelou estas limitações dos espíritos dos povos particulares, e o seu próprio caráter terreno — conquista a sua universalidade concreta e se eleva ao *saber* do *espírito absoluto*, como da verdade eternamente real, na qual a razão que conhece é livre por si, e a necessidade, a natureza e a história são apenas os instrumentos da revelação e da honra do espírito.

Do aspecto formal da elevação do espírito a Deus falou-se na introdução à lógica (cf. especialmente § 51 obs.). Quanto ao ponto de partida desta elevação, Kant feriu em geral o ponto justo, quando considera a fé em Deus como provindo da *razão prática*. Aquele ponto de partida contém implicitamente o *conteúdo* ou a matéria, que constitui o conteúdo do conceito de Deus. A verdadeira matéria concreta não é, porém, nem o *ser* (como na prova cosmológica), nem apenas a *atividade final* (como na prova físico-teológica), mas o *espírito*, cuja determinação absoluta é a razão operante, isto é, o próprio conceito que determina e realiza a si mesmo: a liberdade. Que a elevação, que tem lugar nesta determinação, do espírito subjetivo, a Deus, na exposição kantiana seja rebaixada de novo a um *postulado*, a um mero *dever ser*, é a aberração acima ilustrada, pela qual se restabelece como verdadeira e válida a antítese da finidade, de que aquela elevação mesma é a superação na verdade.

Mostrou-se precedentemente (§ 192, cf. § 204) e, naquela *mediação* que é a elevação a Deus, se deve considerar principalmente o momento da *negação*; já que, mediante esta, o conteúdo essencial do ponto de partida é purificado e por tal modo sai livre. Este momento, abstrato na forma lógica, obteve agora o seu significado mais concreto. O finito, do qual se partiu aqui, é a real autoconsciência ética: a negação, mediante a qual ele eleva o seu espírito à sua verdade, é a purificação do seu saber da opinião subjetiva — purificação realmente operada no mundo ético — e a libertação da sua vontade, do egoísmo das tendências. A verdadeira religião e a verdadeira religiosidade só se originam na eticidade; isto é, a eticidade pensante, que se torna consciente acerca da universalidade livre da sua essência concreta. Só por meio dela e por obra dela, a idéia de Deus é sabida como espírito livre: fora do espírito ético, é vão procurar verdadeira religião e religiosidade.

Mas a esta derivação dá-se também, ao mesmo tempo — como em toda parte no processo especulativo —, o significado de que o que é primeiro posto como consecutivo e derivado é antes o absoluto *prius* daquilo por meio do qual parece mediato; e aqui, no espírito, é sabido também como a verdade disto.

Portanto é aqui o lugar de falar mais extensamente da *relação do Estado com a religião*, e de ilustrar assim algumas categorias que são de uso comum. A conseqüência mediata daquilo que precede é que a eticidade é o Estado reconduzido à sua interioridade substancial; o Estado é o desenvolvimento e a realização dela; mas a substancialidade da própria eticidade e do Estado é a religião. O Estado repousa, segundo esta relação, sobre a disposição de ânimo ético; e esta, sobre a religiosa. Pois que a religião é a essência da *verdade absoluta*, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como *verdadeiro* no mundo da vontade livre, pode valer somente na medida em que tem *parte* naquela verdade, é *subsumpto* por ela e *decorre dela*. Mas, para que aquilo que é verdadeiramente ético seja conseqüência da religião, se requer que a religião tenha o conteúdo verdadeiro, isto é, a idéia de *Deus* sabida nela seja a verdadeira. A eticidade é o espírito divino latente na autoconsciência, na sua presença real, na de um povo e seus indivíduos: tal autoconsciência, voltando a si da sua realidade empírica e trazendo a sua verdade à consciência, tem na sua *fé* e na sua *consciência* somente o que tem na *certeza* de si mesma, na sua realidade espiritual. As duas coisas são inseparáveis: não pode haver duas consciências diversas, uma religiosa e uma ética, que sejam diversas

uma da outra pelo conteúdo. Mas, segundo a forma, isto é, pelo pensamento e pelo saber — e religião e eticidade correspondem à inteligência e são um pensamento e um saber —, cabe ao conteúdo religioso, como verdade pura e que é em si e para si, e portanto suma verdade, sancionar a eticidade que se apresenta na realidade empírica: assim, a religião é para a autoconsciência a base da eticidade e do Estado. Pode-se considerar o erro monstruoso do nosso tempo este querer considerar tais coisas inseparáveis como separáveis entre si, ou antes como indiferentes. Assim, a relação da religião com o Estado foi considerada deste modo: que o Estado já existe por si e por uma força ou poder qualquer, e a religiosidade, como coisa subjetiva dos indivíduos, deve ajuntar-se-lhe só para reforçá-lo, como alguma coisa de mais ou menos desejável, ou, também, que seja indiferente; e a eticidade do Estado, isto é, o direito racional e a constituição, está apoiada por si no seu próprio fundamento. Na indicada inseparabilidade dos dois lados, é de interesse fazer notar a separação que aparece do lado da religião. Ela diz respeito primeiro à *forma*, isto é, à relação da autoconsciência com o conteúdo da verdade. Como este é a substância como espírito da autoconsciência latente na sua realidade, a autoconsciência tem a certeza de si mesma neste conteúdo e é livre nele. Mas a relação da servidão pode ter lugar segundo a forma, embora o conteúdo *em si* da religião seja o espírito absoluto. Esta grande diferença (para aduzir o caso mais determinado) se acha dentro da própria religião cristã, na qual não existe o elemento natural que faz o conteúdo do Deus, e nem tal elemento entra no conteúdo deste como momento; mas Deus, que é conhecido no *espírito* e na *verdade*, é o conteúdo. E todavia na religião católica este espírito é contraposto, na realidade, rigidamente, ao espírito consciente. Primeiramente, na hóstia, Deus é apresentado à adoração religiosa como uma *coisa externa* (enquanto ao contrário na igreja luterana a hóstia como tal é consagrada e elevada ao Deus presente só na fruição, isto é, na anulação da exterioridade dela, e na fé, isto é, no espírito ao mesmo tempo livre e certo de si mesmo). Daquela primeira e suma relação da exterioridade derivam todas as outras externas, e portanto não livres, não espirituais e supersticiosas; isto é, uma *classe leiga* que recebe o *saber* da verdade divina, mas a direção da *vontade* e da *consciência*, do exterior e de uma outra classe; a qual também não atingiu à posse daquele saber de modo somente espiritual, mas teve necessidade por isso essencialmente de uma consagração externa. Ademais o modo de rezar que, ou move só os lábios ou é desprovido de alma, quando o sujeito renuncia a dirigir-se a Deus, e pede aos outros que rezem; a devoção, que se volta para imagens milagrosas, e também para ossos de santos, e a espera de milagres por virtude destes; em geral, a justificação pelas obras externas, o mérito que deve ser adquirido mediante as ações e por fim pode ser transferido a outros — tudo isso sujeita o espírito a uma *exterioridade*, onde o seu conceito é desconhecido no seu íntimo e disfarçado; o direito e a justiça, a moralidade e a consciência, a responsabilidade e o dever são gastos na sua raiz.

A tal princípio, e a este desenvolvimento da servidão do espírito no domínio religioso, correspondem uma legislação e constituição da servidão jurídica e ética, é uma condição de injustiça e imoralidade no Estado real. Conseguintemente a religião católica foi e é muitas vezes altamente louvada como a única que assegura a estabilidade dos governos; mas, efetivamente, daqueles governos ligados a instituições que se fundam na servidão do espírito — o qual deveria ser jurídica e eticamente livre —, isto é, sobre instituições da injustiça e sobre uma condição de corrupção e de barbaria moral. Estes governos não sabem ter em si, no fanatismo, a força mais terrível a qual não se declara inimiga deles, até que e sob a condição de permanecerem ligados à servidão da injustiça e da imoralidade. Mas no espírito há também uma outra força: contra aquela condição de exterioridade e de dilaceramento, a consciência se recolhe à sua realidade interior e livre: a *filosofia* desperta no espírito dos governos e dos povos, isto é, o conhecimento do que na realidade é em si e para si justo e racional. Em razão disso a produção do pensamento, e mais particularmente a filosofia, foi chamada a *sapiência mundana*; já que o pensamento torna presente a verdade do espírito, a introduz no mundo e o liberta assim na sua realidade e em si mesmo.

Com isso, o conteúdo se dá uma forma completamente diversa. A servidão da forma, isto é, do saber e da subjetividade, tem sobre o conteúdo moral o efeito de que a autoconsciência não é imanente nele; que este é representado como subtraído dele, de modo que o conteúdo deve ser verdadeiro somente quando é negativo contra a realidade da autoconsciência. Nesta ausência de verdade, o conteúdo moral se chama uma *coisa santa*. Mas, com a introdução do espírito divino na realidade, e com a libertação da realidade no espírito divino, o que no mundo deve ser *santidade* é substituído pela *eticidade*. Em lugar do voto de castidade, só o *matrimônio* vale como ético, e por conseqüência a *família* como o que há de mais

alto nesse aspecto do homem: em lugar do voto de pobreza (a que, desdobrando-se em contradições, corresponde o mérito de dar os haveres aos pobres, isto é, o enriquecimento dos pobres), vale a *atividade* de adquirir mediante a inteligência e a diligência, e a *retidão* em tal comércio e uso de riquezas, a eticidade na sociedade civil; em lugar do voto de obediência, vale a *obediência* à *lei* e às instituições legais do Estado, que é a verdadeira liberdade, pela qual o Estado é a verdadeira e própria razão que se realiza: a *eticidade no Estado*. Assim, direito e moralidade podem tornar-se efetivos. Não basta que na religião seja mandado: *dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*; já que se trata precisamente disso, isto é, de determinar aquilo que seja de César, e o que pertença ao regime mundano; e são bastante conhecidas as usurpações do regime mundano, como de outra parte, as do regime eclesiástico. O espírito divino deve penetrar de modo imanente a vida mundana: assim, a sabedoria se torna completa nesta vida e faz com que conduza em si mesma a sua justificação. Mas aquela presença latente concreta são as formações indicadas da eticidade: a eticidade do matrimônio contra a santidade do celibato, a eticidade da riqueza e do ganho contra a santidade da pobreza e do seu ócio, a eticidade da obediência que se deve prestar ao direito do Estado contra a santidade da obediência privada de direitos e deveres, contra a santidade de servidão de consciência. Com a necessidade do direito e da eticidade e com a inteligência adquirida acerca da natureza livre do espírito, surge a luta deste contra a religião da servidão. Não aproveita que as leis e a organização do Estado sejam transformadas em organização jurídica e racional, se não se abandona na religião o princípio da servidão. As duas coisas são incompatíveis: é uma idéia louca querer assinalar-lhes um domínio separado, na suposição de que a sua diversidade não se apresente depois pacificamente, e não rompa em contraste e luta. Os princípios da liberdade jurídica podem ser apenas abstratos e superficiais, e as instituições de Estado derivadas deles devem ser por si insustentáveis, quando a sabedoria daqueles desconhece tanto a religião, que não sabem que os princípios da razão da realidade têm a sua última e suma garantia na consciência religiosa, na subsumpção pela consciência, da verdade absoluta. Se, de qualquer maneira, e por assim dizer *a priori*, nascesse uma legislação, a qual tivesse por seu fundamento os princípios racionais, mas estivesse em contraste com a religião do país baseada sobre os princípios da servidão espiritual, a atuação da legislação seria depois sempre reposta nos *indivíduos* do governo

como tais e da administração inteira, que se espalha através de todas as classes. É apenas uma idéia abstrata e vazia imaginar-se como possível que os indivíduos operem só segundo o sentido ou a letra da legislação, e não segundo o espírito da sua religião em que consiste a sua íntima consciência e a sua suprema obrigação. As leis, nesta antítese contra aquilo que a religião declarou santo, aparecem como algo de feito pelo homem. Não poderiam elas, ainda quando fossem sancionadas e introduzidas externamente, opor resistência durável à contradição e aos assaltos do espírito religioso. Assim tais leis, ainda quando o seu conteúdo fosse o verdadeiro, naufragam na consciência, cujo espírito é diverso do espírito das leis e não as sanciona. Deve-se considerar uma loucura a mania recente de mudar um sistema de costumes corrupto, a Constituição do Estado e a legislação, sem mudar a religião; fazer uma revolução, sem ter feito uma reforma; pensar que com a velha religião e suas santidades possa estar em paz e harmonia uma Constituição oposta de Estado e se possa obter estabilidade para as leis, mediante garantias externas, por exemplo, das chamadas câmaras e do poder a elas dado de determinar o orçamento (cf. § 544 obs.), e outros. E deve-se considerar apenas um expediente querer separar os direitos e as leis, da religião, quando existe a impotência de descer nas profundidades do espírito religioso e de elevar este próprio espírito à sua verdade. Aquelas garantias são alicerces apodrecidos quanto à *consciência* dos súditos que devem manejar as leis nas quais entram as próprias garantias. É a suprema contradição, a mais profana das contradições que se possam conceber, querer ligar e subordinar a consciência religiosa à legislação mundana que aquela considera como profana.

Platão teve, de maneira bem determinada, conhecimento do dissídio que se produzira no seu tempo, entre a religião existente e a Constituição do Estado, de uma parte, e de outra parte, as exigências mais profundas que a liberdade — a qual se ia tornando consciente da sua interioridade — fazia à religião e às condições políticas. Platão concebeu o pensamento de que a verdadeira Constituição e a verdadeira vida do Estado têm seu fundamento mais profundo na idéia, nos princípios em si e para si universais e verdadeiros da justiça eterna. E, certamente, saber e conhecer isso é destino e objeto da *filosofia*. Partindo deste ponto de vista, Platão prorrompe na palavra famosa — ou escandalosamente famosa — em que faz dizer com muita energia por Sócrates, que a *filosofia* e o *poder do Estado* devem coincidir; que a idéia deve ser a que governa,

se a infelicidade dos povos deve ter um fim. Platão tinha aqui em mente de modo determinado que a idéia, a qual em verdade é em si o pensamento livre e que determina a si mesmo, não possa atingir a consciência senão também na forma do pensamento: como um conteúdo, o qual, para ser verdadeiro, deve ser elevado à universalidade, e levado à consciência nesta universalidade, tomada na sua forma abstrata.

Para comparar o ponto de vista platônico na sua plena determinabilidade ao ponto de vista no qual a relação do Estado e da religião é considerada aqui, é preciso recordar as distinções de conceito que entram em jogo essencialmente. A primeira consiste em que nas coisas *naturais* as substâncias ditas, o *gênero*, são diversas da existência na qual este existe como *sujeito*. Esta existência subjetiva do gênero é muito diversa daquela que o gênero ou o universal em geral, tomado *como tal* por si, recebe naquele que o *representa* e o pensa. Esta mais ampla individualidade, o campo da existência *livre* da substância universal é o *si mesmo* do espírito pensante. O conteúdo das coisas naturais não recebe a forma da universalidade e essencialidade mediante si; e a sua individualidade não é a forma, a qual é apenas o pensamento subjetivo por si, e dá existência para si na filosofia àquele conteúdo universal. O *conteúdo humano*, ao contrário, é o próprio espírito livre; e adquire existência na sua autoconsciência. Este conteúdo absoluto, que em si é espírito concreto, é precisamente isto: ter por seu conteúdo mesmo a forma, o pensamento: à altura da consciência pensante desta determinação, Aristóteles, com o seu conceito da enteléquia do pensamento, se elevou superando a idéia platônica (que é o *gênero*, o *substancial*). Mas o pensamento em geral contém ademais, e em vista da própria determinação referida, o *ser para si* imediato da *subjetividade*, como universalidade; e a idéia verdadeira do espírito em si concreto existe outrossim essencialmente em uma das suas determinações, na consciência subjetiva, como na outra, na universalidade; e em uma como na outra existe o mesmo conteúdo substancial. Mas *àquela forma* correspondem o sentimento, a intuição, a representação; e é antes necessário que a consciência da idéia universal seja concebida primeiramente, na ordem temporal, nesta forma, e exista na sua realidade imediata primeiro como religião do que como filosofia. Esta se desenvolve somente sobre aquele fundamento; assim como a filosofia grega é posterior à religião grega e precisamente por isso atingiu a sua perfeição com o conceber e compreender o princípio do espírito, que se manifesta primeiramente na religião, na sua

inteira e determinada essencialidade. Mas a filosofia grega só podia opor-se à sua religião; e a unidade do pensamento e a substancialidade da idéia só se podiam comportar hostilmente em relação ao politeísmo da fantasia, o jogo sereno e frívolo da poesia. A *forma*, na sua verdade infinita, a *subjetividade* do espírito, rompeu-se somente como *pensamento* subjetivo e livre que não era ainda idêntico à própria *substancialidade*; e esta, por conseguinte, não era ainda concebida como *espírito absoluto*. Assim, a religião só podia aparecer purificada mediante o pensamento puro e que existe para si, mediante a filosofia; mas a forma *imanente à substancialidade*, que foi combatida por ela, era aquela fantasia poetizante. O *Estado* — que igualmente, mas antes da filosofia, se desenvolve pela religião — apresenta no campo da realidade *a unilateralidade* — de que a sua idéia, em si verdadeira, é afetada — como *corrupção*. Platão, de acordo com todos os homens de pensamento, seus contemporâneos, conhecendo esta corrupção da democracia e o próprio defeito do princípio dela, pôs em relevo o substancial; mas não pôde imprimir na sua idéia do Estado a forma infinita da subjetividade que estava ainda oculta ao seu espírito; o seu Estado, portanto, é em si mesmo *sem a liberdade subjetiva* (§ 503, obs. 513 etc.). A verdade, que devia residir no Estado, constituí-lo e dominá-lo, concebeu-a, pois, Platão somente na forma da verdade *pensada*, da filosofia; e pronunciou assim a sentença: que, até que os filósofos dirijam os Estados, ou até que aqueles que agora são ditos reis ou dominadores não filosofarem de modo sério e compreensivo, nem o Estado nem o gênero humano se libertarão dos males, nem a idéia da sua Constituição política se tornará possível e verá a luz do sol. A Platão não foi dada a possibilidade de adiantar-se até poder dizer que, enquanto a verdadeira *religião* não entrar no mundo e não se tornar dominante nos Estados, o verdadeiro princípio do Estado não chegará à sua realidade. Mas, enquanto este princípio não podia alcançar o pensamento, não podia por este ser concebida a verdadeira idéia do Estado — da eticidade substancial a que é idêntica a liberdade da autoconsciência que existe para si. Só no princípio do espírito que sabe a sua essência, que é livre absolutamente *em si*, e tem a sua realidade na atividade da sua libertação, existe a possibilidade e necessidade absoluta de que o poder do Estado, a religião e os princípios da filosofia coincidam; e se cumpra a conciliação da realidade em geral com o espírito, do Estado com a consciência religiosa, e, ao mesmo tempo, com o saber filosófico. Como a subjetividade que existe para si é absolutamente idêntica à univer-

salidade substancial, a religião como tal, como o Estado enquanto tal, como formas nas quais o princípio existe, contêm a verdade absoluta; de modo que, esta, quando existe como filosofia, existe somente em uma das suas formas. Mas, como também a religião, no desenvolvimento de si mesma, desenvolve as diferenças contidas na idéia (§ 566 et seqs.), o ser determinado pode, ou melhor deve, aparecer na sua primeira maneira imediata, isto é, unilateral, e a sua existência corromper-se até a exterioridade sensível, e portanto, ademais, configurar-se como opressão da liberdade do espírito e depravação da vida política. Mas o princípio contém a elasticidade infinita da forma absoluta para vencer esta corrupção das suas determinações formais e do conteúdo por meio delas, e para efetuar neste mesmo a conciliação do espírito. Assim, por fim, o princípio da consciência religiosa e da consciência ética torna-se uma mesma coisa na *consciência protestante* — o espírito livre como conteúdo do princípio e do desenvolvimento da eticidade, a qual procede — e só pode proceder — da verdade da religião, reconduzida ao seu princípio originário, e que portanto só como tal é real. A eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado se garantem assim, alternativamente, solidamente.

Notas

[1] Robert Pael (1788-1850) era, ao tempo (1822-1827), ministro do Interior no gabinete britânico e tinha introduzido reformas no processo e leis penais. (Nota de Croce.)

[2] *Weltgericht*, alusão ao verso de Scheller. (Nota de Croce.)

[3] Alusão à *História romana de Niebuhr*, publicada então (Berlim, 1811-1832). (Nota de Croce.)

5

Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade

Célia Galvão Quirino

Os Grandes Líderes — Washington, p. 45

Falar de Tocqueville é falar da questão da liberdade e da igualdade. Por isso mesmo é falar também de democracia. Sem dúvida, esse é um tema herdado do jusnaturalismo e do contratualismo. A crítica constante realizada no século XIX pelos pensadores políticos leva-os a considerar tais temas como simples abstrações generalizantes. Tocqueville não escapa a essa moda, pois é dessa forma que ele vai se referir às idéias de Rousseau e da filosofia política do século XVIII. Só Montesquieu parece ter sido poupado, talvez justamente por não ser este o assunto central da sua discussão política.

Mas em Tocqueville o tema persiste, aliás é para ele o ponto central do que poderia ser uma nova ciência política. Também é através da discussão da questão da liberdade e da igualdade que vai procurar explicar o desenvolvimento sociopolítico das várias realidades por ele estudadas. Procurando analisar o que ocorria em diversos países europeus e nos Estados Unidos, Tocqueville trabalha com a especificidade dessas realidades, considerando tanto a história política e social de cada um quanto as várias contradições do presente, tentando por vezes até realizar prognósticos para o futuro. Seria interessante lembrar aqui uma de suas previsões mais citadas no mundo contemporâneo:

> Há hoje no mundo dois grandes povos que, tendo partido de pontos diferentes, parecem avançar para o mesmo fim: esses são os russos e os americanos... Seu ponto de partida é diferente, seus caminhos são diferentes; no entanto, cada um deles parece convocado, por um desígnio secreto da Providência, a deter nas mãos, um dia, os destinos da metade do mundo.[1]

Democracia: um processo universal

Seus estudos dizem respeito a realidades concretas e abrangem desde a descrição de hábitos e costumes de um povo e sua organização social até a explicação de sua estrutura de dominação, de suas instituições políticas e das relações do Estado com a sociedade civil. Assim são suas obras sobre a democracia na América, a Revolução Francesa e o Antigo Regime, a colonização da Argélia etc. Mas em todas essas, bem como nos seus discursos políticos, na correspondência, nos relatos de viagem e outros, a preocupação fundamental é claramente expressa através de interpretações sociopolíticas, quando busca encontrar a possível coexistência harmônica entre um processo de desenvolvimento igualitário e a manutenção da liberdade.

Tocqueville enfrenta assim, agora porém no nível das realidades concretas, o desafio lançado pelos contratualistas clássicos, ao tratarem a questão da liberdade e da igualdade como categorias não contraditórias de um mesmo todo. Faz Tocqueville dessa problemática a luta de sua vida, tanto como meta a ser atingida através de ideais liberais em sua prática política enquanto parlamentar quanto em suas obras escritas, onde o seu forte são as análises sociopolíticas.

Sua questão central será sempre: o que fazer para que o desenvolvimento da igualdade irrefreável não seja inibidor da liberdade, podendo por isso vir a destruí-la?

Abordar, portanto, a questão da liberdade e da igualdade, em Tocqueville, é necessariamente falar de democracia. Em primeiro lugar porque Tocqueville identifica, esclarecendo, igualdade com democracia. Em segundo lugar porque ao não trabalhar apenas com indagações abstratas procura entender a questão da liberdade e da igualdade, onde, acredita, elas não foram contraditórias. Isto é, onde um processo de igualização crescente se dava ao mesmo tempo em que preservava a liberdade, melhor dizendo, onde a democracia se realizava com liberdade. Para ele, isso estava acontecendo nos Estados Unidos da América, por volta de 1830.

Entretanto, Tocqueville afirma também que não está querendo apenas descrever a democracia americana, mas pretende, ao pesquisar a vida sociopolítica nos Estados Unidos, obter um conhecimento tão amplo do fenômeno democrático de tal forma que possa chegar a construir um conceito definidor de democracia. Por isso, em sua maior obra, *A democracia na América*, publicada em 1835 e 1840 (primeiro e segundo volumes, respectivamente), procura apresentar sua visão de democracia apreendida a partir da vasta pesquisa por ele realizada durante quase um ano de andanças pelos Estados Unidos da era de Jackson. Seu trabalho é imenso. Sua capacidade de análise dos hábitos, costumes e valores relacionados com as instituições sociais e políticas do povo americano fez dessa obra um clássico, para todos aqueles que querem compreender a democracia.

Como alguns de seus comentadores (veja-se Aron, R. *Dix-huit leçons sur la sociologie industrielle*; Meyer, J. P. *Alexis de Tocqueville*; Birnbaum, P. *Sociologie de Tocqueville*), tenderíamos também a concordar com a tese de que estaria antecipando a metodologia de Max Weber, ao tentar construir um "tipo ideal" de democracia. A maneira pela qual retira da realidade pesquisada fatos que lhe parecem significativos para a compreensão do fenômeno democrático, o cuidado com que os relaciona, buscando aí encontrar a racionalidade que lhes é específica, permite que se veja no seu estudo mais do que a democracia, tal como ela ocorria nos Estados Unidos, ou que pudesse vir a ocorrer na França. Como declara em carta a John Stuart Mill: "Partindo de noções que me forneciam as sociedades americana e francesa, eu quis pintar os traços gerais das sociedades democráticas, das quais não existe ainda nenhum modelo completo".[2]

Quer Tocqueville, também, mostrar ao povo francês o que é democracia, pois acredita que a França está desenvolvendo seu próprio processo democrático e é bom que os franceses saibam o que isto significa.

Ao elaborar esse conceito de democracia, Tocqueville acaba por apresentá-lo como um processo de caráter universal. Democracia não seria um fenômeno que apenas surgiu e se desenvolveu nos Estados Unidos. Embora as condições nesse país tenham sido excepcionais para o seu desenvolvimento, o processo democrático, que ele define como um constante aumento da igualdade de condições, diz respeito a toda a humanidade. Como tal, a democracia é vista

como inevitável e mesmo providencial, pois ela seria a própria vontade divina, realizando-se na história da humanidade. Assim, ela "é universal, durável e todos os acontecimentos, como todos os homens, servem ao seu desenvolvimento. Querer parar a democracia pareceria então lutar contra Deus".[3] Esse é, portanto, o eixo fundamental para se entender o significado de democracia para Tocqueville: a existência de seu processo igualitário, como se fosse uma lei necessária para se compreender a história da humanidade.

No entanto, apesar do seu conceito de democracia ter sido construído a partir principalmente da realidade sociopolítica americana e Tocqueville considerar que era nos Estados Unidos que o processo democrático apresentava-se mais desenvolvido, isto não quer dizer que neste país a democracia já esteja plenamente realizada ou que o processo igualitário se repetirá da mesma forma, vindo a cumprir as mesmas etapas em outros lugares. Pelo contrário, para ele, cada país, cada nação terá seu próprio desenvolvimento democrático. Porém, sem dúvida, todas caminharão para uma situação cada vez mais ampla de igualdade de condições. Nessa diversidade de caminhos que as nações podem percorrer para a realização da democracia, o fator mais importante para defini-los é a ação política do seu povo.

Os perigosos desvios da igualdade

Uma das críticas mais correntes ao pensamento de Tocqueville diz respeito ao fato de que a democracia americana dessa época não só apresentava grandes diferenças de nível econômico entre seus habitantes, mas também diferenças raciais e culturais. Em suas explicações sobre o que definia como igualdade de condições, fica bem claro que está excluída a possibilidade de se compreender como tal apenas a igualdade econômica. É, no entanto, na igualdade cultural e política que está assentada sua idéia de que, no desenvolvimento do processo democrático, um povo tornar-se-á cada vez mais homogêneo. Nos Estados Unidos, aliás, o grande problema por ele apontado para que tal processo pudesse se cumprir plenamente era a existência de escravos. Sobretudo porque, por serem de raça diferente, a cor iria, mesmo após a libertação, permanecer como um fator de diferenciação e preconceito.

Tocqueville fala também em fator gerador de igualdade, entendendo por isto todo e qualquer elemento cultural que permita

aos indivíduos considerarem-se como iguais. Assim, por exemplo, a expressão de uma idéia, um princípio, ou uma crença de que os homens são iguais permite desencadear o processo igualitário e também garante seu desenvolvimento. Isso é igualmente válido para uma lei que declare que os homens são iguais, ou para qualquer fenômeno igualitário que se realize num nível mais concreto.

Assim sendo, democracia para Tocqueville está sempre associada a um processo igualitário que não poderá ser sustado, desenvolvendo-se também diversamente em diferentes povos, conforme suas variações culturais. Porém, será sobretudo a ação política desse povo que irá definir se essa democracia será liberal ou tirânica.

Essa questão da possibilidade da democracia vir a ser uma tirania é a principal preocupação de Tocqueville, aparecendo claramente expressa em todas as suas obras, sendo também constantemente manifestada em sua atividade política. Pois, para ele, o processo de igualização crescente pode envolver desvios perigosos, que levem à perda da liberdade. Para evitá-los, é preciso conhecê-los e apontá-los, o que deve ser feito estudando-se a democracia e tendo-se uma ação política constante em defesa da liberdade.

Tocqueville vê no desenvolvimento democrático dos povos dois grandes perigos possíveis de acontecer: o primeiro seria o aparecimento de uma sociedade de massa, permitindo que se realizasse uma Tirania da Maioria; o segundo seria o surgimento de um Estado autoritário-despótico.

No primeiro caso, o seu temor é que a cultura igualitária de uma maioria destrua as possibilidades de manifestação de minorias ou mesmo de indivíduos diferenciados. O desenvolvimento, portanto, de uma sociedade onde hábitos, valores etc., fossem de tal forma definidos por uma maioria que quaisquer atividades ou manifestação de idéias que escapassem ao que a massa da população acreditasse ser a normalidade, seriam impedidas de se realizar. É o que ele define, da mesma forma que Edmund Burke, como Tirania da Maioria. Tocqueville está sobretudo preocupado com a possibilidade de que nas democracias, as artes, a filosofia e mesmo as ciências sem imediata aplicação prática não encontrem campo para se desenvolver.

Todavia, curiosamente, investe também contra o individualismo, que chama de pernicioso. Individualismo que, para ele, é criado e alimentado pelo desenvolvimento do industrialismo capitalista, onde o interesse mais alto é o lucro, a riqueza. Pregando francamente a favor de uma moralidade que se confunda com a política,

Tocqueville procura demonstrar que os cidadãos, à medida que se dedicam cada vez mais aos seus afazeres enriquecedores, vão concomitantemente abandonando seu interesse pelas coisas públicas. Dessa forma, acabam por facilmente deixar-se conduzir. Isto é, terminam por possibilitar, nesse descaso pelas atividades políticas, o estabelecimento de um Estado que aos poucos tomará para si todas as atividades. Esse Estado começará por decidir sozinho sobre todo assunto público, mas aos poucos irá também intervir nas liberdades fundamentais. É assim que ele vê, no seio da democracia, surgir o germe de um Estado autoritário e mesmo tirânico ou despótico.

Ação política e instituições políticas

Contudo, apesar de esses perigos aparecerem como as piores ameaças para o desenvolvimento da democracia no mundo moderno, Tocqueville procura mostrar como eles podem ser evitados. Se, por um lado, a atividade política dos cidadãos, aliás a mais importante, pode impedir que tais fenômenos ocorram, por outro, a existência e a manutenção de certas instituições podem dificultar bastante o surgimento de um Estado autoritário e mesmo de uma sociedade massificada.

Sem dúvida, a fraqueza do exercício da cidadania permite que se aceite mais facilmente o desenvolvimento da centralização administrativa, o que normalmente leva à maior concentração de poder do Estado. Assim, se a cidadania que não se ocupa de coisas públicas se aliar a um crescente aumento do poder do Estado, chegar-se-á facilmente a um Estado despótico. Um Estado que comandará um povo massificado, apenas preocupado com suas pequenas atividades particulares de caráter enriquecedor para os mais abastados ou apenas de sobrevivência para os mais pobres.

Mas a existência de instituições que desenvolvam a descentralização administrativa ou que levem os cidadãos a se associarem para defender os seus direitos obriga de alguma forma a maior participação por parte dos nacionais. Igualmente a permanência de uma Constituição e de leis que possam garantir a manutenção das liberdades fundamentais ajuda a convivência do processo igualitário com a liberdade. Isto é, a democracia não precisa apenas ser igualitária, ela pode permitir aos homens serem livres. Pode-se mesmo, conforme Tocqueville, "imaginar um ponto extremo onde liberdade e igualdade se toquem e se confundam", [4] pois é na própria democracia

que encontramos a solução para os seus males. Ainda citando Tocqueville:

> É a própria igualdade que torna os homens independentes uns dos outros, que os faz contrair o hábito e o gosto de seguir apenas a sua vontade em suas ações particulares, e esta inteira independência de que gozam, em relação a seus iguais, os predispõe a considerar com descontentamento toda autoridade e lhes sugere logo a idéia e o amor da liberdade política. [5]

Portanto, embora as instituições de caráter liberal possam ajudar a manutenção das liberdades fundamentais, é na ação política dos cidadãos que está posta a garantia de sua real existência na democracia.

Diferente da igualdade, que nada impede de ir se realizando na história da humanidade, a liberdade, para Tocqueville, é extremamente frágil e por isso mesmo precisa ser querida, protegida e é mesmo necessário lutar por ela para que não se venha perdê-la. Em nenhum momento pode-se abandonar a defesa da liberdade. "Para viver livre é necessário habituar-se a uma existência plena de agitação, de movimento, de perigo; velar sem cessar e lançar a todo momento um olhar inquieto em torno de si: este é o preço da liberdade." [6] Esta visão da idéia de liberdade, apresentada por Tocqueville e sem dúvida inspirada na famosa frase de Thomas Jefferson: "O preço da liberdade é a eterna vigilância", [7] demonstra bem como a necessidade de uma prática política constante era condição primeira para que a liberdade fosse preservada.

Para Tocqueville, embora seja necessário que se anuncie a liberdade como um direito, que se a formalize ou institucionalize através de leis e instituições, essas medidas sozinhas não seriam suficientes para que se garantisse a liberdade. Isso porque o verdadeiro sustentáculo da liberdade está posto na ação política dos cidadãos e na sua participação nos negócios públicos. O que pode, evidentemente, ser incentivado através da implantação de instituições tais como a descentralização administrativa, a organização de associações políticas que tenham como finalidade a defesa da cidadania ou mesmo a existência de grandes partidos. Enfim, é sem dúvida de máxima importância que se possa criar e desenvolver organizações livres que garantam a manutenção do espaço da palavra e da ação.

O grande drama tocquevilliano é, portanto, buscar a solução sobre a questão da preservação da liberdade na igualdade. Pois,

por um lado, o processo igualitário é inevitável e apresenta perigos constantes de ameaça à liberdade, por outro, a liberdade, mesmo a que já tenha sido conquistada, é frágil e a qualquer momento pode ser destruída. Considerando-se ainda que, para ele, a igualdade sem liberdade é insuportável, suas obras, tanto quanto suas atividades políticas, são uma luta constante para que a democracia, sobretudo a francesa, fosse construída preservando-se a liberdade.

Um manifesto liberal

Talvez, pelo próprio fato de que sua visão da política passe necessariamente pelo dilema democrático da harmonia da igualdade com a liberdade e por acreditar firmemente que a solução só se dá na medida em que os cidadãos têm de estar sempre alerta e ativos na defesa da liberdade, que ele próprio procure lutar em defesa de seus ideais liberais.

Sua vida política é um exemplo claro desta luta. Vivendo desde seu nascimento, em 1805, num ambiente marcado pelas desventuras pelas quais passou sua família durante a Revolução de 1789, vê as revoluções em geral com um certo temor, mas é capaz também de analisá-las como necessárias em determinados momentos. Na verdade, para ele, as revoluções só acontecem naquelas nações onde os cidadãos não são capazes de conduzir o processo democrático com liberdade. Por isso a revolução na França foi necessária em 1789, em 1830, em 1848. Seu desamor pelas revoluções não nasceu apenas do fato de seus avós terem sido mortos pela Revolução, ou de seus pais, presos no mesmo período, só terem escapado à guilhotina graças ao 9 Thermidor, mas sobretudo porque à Revolução de 1789 seguiu-se o império autocrático de Napoleão Bonaparte. Em 1848, tem o pressentimento de que algo semelhante se passará, e o golpe de Luís Napoleão só vem confirmar os seus temores.

Suas atividades políticas, desde que se elege como deputado pela primeira vez, em 1839, são extremamente coerentes com suas idéias. Como representante no Congresso, ou como constituinte em 1848, procura sempre defender posições que pudessem favorecer a liberdade dos cidadãos e a grandeza da nação francesa, que julga necessária para que essa liberdade possa ser garantida. Assim, defende o ensino livre, a liberdade de imprensa, a descentralização, a libertação dos escravos nas colônias etc. Mas, a coerência de suas idéias e suas análises da realidade apontam-lhe como é preciso que

a França mantenha a conquista da Argélia, necessária estrategicamente para sua grandeza e independência. Pois não se pode ser cidadão livre em país dominado ou muito fraco. Também, combate os vários socialismos que despontavam, por vê-los como difusores de idéias políticas onde a preocupação com o igualitarismo está presente, mas não a defesa da liberdade. Sobretudo, porque ele via nas posições socialistas uma defesa do aumento do poder do Estado. Portanto sua condenação do socialismo parte dessa visão de que, para os socialistas, um Estado intervencionista agigantado deveria ser o único responsável pela direção política da nação. Isso significa, para Tocqueville, a criação de um Estado despótico, no qual a liberdade dos cidadãos desaparecerá.

Sua esperança de que a França pudesse construir uma democracia com liberdade não o abandona, mesmo durante a Revolução de 48. Como constituinte eleito, procura discutir todos os grandes temas que possam, no equilíbrio entre os poderes do Estado e os direitos da cidadania, privilegiar os primeiros somente quando os considera absolutamente necessários para a garantia das liberdades fundamentais. Assim é que defende a educação como obrigatória, e o Estado, neste caso, deverá garantir que assim possa ser. Mas o ensino deve ser livre, o Estado não deve intervir na maneira pela qual as diferentes escolas decidem sobre seus ensinamentos.

Embora ele tenha ainda, como ministro, participado do governo do presidente da república eleito, Luís Napoleão Bonaparte, após o golpe elabora um manifesto contra a nova situação, sendo preso juntamente com outros parlamentares. É o fim de sua carreira política, mas é também quando se retira para escrever sua segunda grande obra: *O antigo regime e a revolução*.

Mais uma vez, Tocqueville procura descrever, analisando, o desenvolvimento de um processo democrático. A Revolução Francesa é parte desse processo, por isso é preciso compreender a sua obra. Mais uma vez, também, ele procura prevenir os franceses quanto aos perigos de um desenvolvimento igualitário no qual os cidadãos não tenham uma participação política efetiva, onde haja um abandono das atividades das coisas públicas nas mãos do Estado, permitindo-se, assim, o surgimento de um Estado centralizado com grande concentração de poderes em suas mãos.

Na verdade, toda a obra de Alexis de Tocqueville surge aos nossos olhos como um grande manifesto liberal ao povo francês. Para ele, a Revolução Francesa não acabou, ela foi parte de um processo mais duradouro de democratização. E depende apenas do

povo francês atingir um Estado igualitário na liberdade, ou na tirania. Pois,

> as nações de hoje não poderiam impedir que no seu seio as condições não fossem iguais; mas depende delas que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias.[8]

Notas

[1] TOCQUEVILLE, A. *De la democratie en Amérique*. Paris, Gallimard, 1961. t. I, v. 1, p. 430-1.

[2] Idem. *Correspondence anglaise*. Paris, Gallimard, 1954. t. VI, v. 1, p. 330.

[3] Idem. *De la democratie en Amérique*, cit., t.I, v. 1, p. 4-5.

[4] Idem, ibidem, t. I, v. 2, p. 101.

[5] Idem, ibidem, t. I, v. 2, p. 295.

[6] Idem. *Voyages*. Paris, Gallimard, 1957. t. V, v. 1, p. 91.

[7] No Brasil, esta frase ficou bastante conhecida por ser o lema da UDN — União Democrática Nacional (1945 a 1965).

[8] TOCQUEVILLE, A. *De la democratie en Amérique*, cit., t. I, v. 2, p. 339.

TEXTOS DE TOCQUEVILLE

A democracia na América*

Advertência à 12ª edição

Ainda que importantes e repentinos os acontecimentos que acabam de se materializar momentaneamente diante de nossos olhos, o autor da presente obra tem o direito de dizer que estes não o supreenderam. Este livro foi escrito há quinze anos, com a preocupação constante de um só pensamento: o advento próximo, irresistível, universal, da democracia no mundo. Se o relermos, nele encontraremos a cada página uma advertência solene lembrando aos homens que a sociedade muda de forma, a humanidade de condição, e que novos destinos se aproximam.

No seu frontispício estavam escritas estas palavras:

O desenvolvimento gradual da igualdade é um fato providencial e tem deste as seguintes características principais: é universal, durável, escapa dia a dia ao controle humano, e todos os acontecimentos, bem como todos os homens, favorecem o seu desenvolvimento. Seria sensato acreditar que um movimento social que vem de tão longe pudesse ser detido por uma geração? Pode-se imaginar que após haver destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recue diante dos burgueses e dos ricos? Deter-se-á ela justo agora que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos?

Existia então a realeza. Hoje ela está destruída. As instituições da América, que eram apenas motivo de curiosidade para a França monárquica, devem ser um objeto de estudo para a França republi-

* Extraído de: TOCQUEVILLE, A. De la democracie en Amérique. In: ______. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1961. t. I, v. 1, p. XLIII-339. Tradução de Cid Knipell Moreira.

cana. Não é somente a força que assegura um novo governo: são as leis adequadas. Depois do combatente, o legislador. Um destruiu, o outro edifica. A cada um a sua obra. Se não se trata mais de saber se teremos na França a realeza ou a república, resta-nos verificar se teremos uma república agitada ou uma república tranqüila, uma república regular ou uma república irregular, uma república pacífica ou uma república guerreira, uma república liberal ou uma república opressora, uma república que ameace os direitos sagrados da propriedade e da família ou uma república que os reconheça e os consagre. Problema terrível cuja solução não diz respeito somente à França, mas a todo o universo civilizado. Se nos salvarmos a nós mesmos, salvamos, ao mesmo tempo, todos os povos que nos rodeiam. Se nos arruinarmos, arruinaremos a todos junto conosco. Conforme tenhamos a liberdade democrática ou a tirania democrática, o destino do mundo será diferente, e podemos dizer que hoje depende de nós que a república seja enfim instituída em toda parte ou abolida em toda parte.

Ora, este problema que apenas acabamos de colocar, a América o resolveu há mais de sessenta anos. Há sessenta anos, o princípio da soberania popular, que ontem implantamos entre nós, lá reina integralmente. Ele foi colocado em prática da maneira mais direta, mais ilimitada, mais absoluta. [...]

[...] Não voltemos nossos olhos para a América para copiar servilmente as instituições que ela se concedeu, mas para melhor compreender aquelas que nos convêm, menos para aproveitar os exemplos do que os ensinamentos e antes para nos servir dos princípios do que dos detalhes de suas leis. As leis da república francesa podem e devem, em muitos casos, ser diferentes daquelas que regem os Estados Unidos, mas os princípios sobre os quais as constituições americanas se baseiam, estes princípios de ordem, de equilíbrio dos poderes, de liberdade real, de respeito sincero e profundo ao direito, são indispensáveis a todas as repúblicas, devem ser comuns a todas e pode-se dizer de antemão que, onde eles não existirem mais, a república logo deixará de existir.

Introdução

Entre os novos objetos que chamaram minha atenção, durante a minha permanência nos Estados Unidos, nenhum me tocou mais vivamente do que a igualdade de condições. Facilmente percebi a

influência prodigiosa que este fato elementar exerce sobre a marcha da sociedade; ele confere ao espírito público uma certa direção, uma certa recorrência às leis; aos governantes, novos preceitos e, aos governados, hábitos peculiares.

Breve reconheci que este mesmo fato estende sua forte influência para além dos costumes políticos e das leis e que ele não obtém menos domínio sobre a sociedade civil do que sobre o governo: ele cria opiniões, produz sentimentos, sugere práticas e modifica tudo o que não produz.

Desta forma, então, à medida que estudava a sociedade americana, percebia cada vez mais, na igualdade de condições, o fato gerador do qual cada fato particular parecia derivar, e constantemente o identificava diante de mim como um ponto central para onde todas as minhas observações convergiam.

Então voltei meu pensamento para o nosso hemisfério e me pareceu que nele distinguia qualquer coisa análoga ao espetáculo que me oferecia o novo mundo. Vi a igualdade de condições que, sem alcançar seus limites extremos, como nos Estados Unidos, deles se aproximava cada vez mais; e esta mesma democracia que predominava nas sociedades americanas, pareceu-me, na Europa, avançar rapidamente para o poder.

[...]

Se observações demoradas e meditações sinceras levassem os homens de hoje a reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade é, ao mesmo tempo, o passado e o futuro de sua história, esta descoberta, por si só, daria a esse desenvolvimento o caráter sagrado da vontade do monarca soberano. Desejar deter a democracia seria então como lutar contra o próprio Deus, e não restaria às nações senão conformarem-se à condição social que a Providência lhes impõe.

Acho que os povos cristãos oferecem atualmente um espetáculo assustador; o movimento que os arrasta já é bastante forte para que se possa detê-lo e não é ainda bastante rápido para que se desista de dirigi-lo: o seu destino está em suas mãos, mas logo lhes escapa.

Ensinar a democracia, revigorar se possível suas crenças, purificar seus costumes, regrar seus movimentos, substituir gradativamente a sua inexperiência pela ciência dos afazeres, os seus cegos instintos pelos seus verdadeiros interesses; adaptar seu governo às épocas e aos lugares; modificá-lo de acordo com as circunstâncias

e os homens: tal é o primeiro dos deveres que atualmente se impõe àqueles que dirigem a sociedade.

É necessária uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo.

[...]

Concebo então uma sociedade onde todos, encarando a lei como obra sua, a amariam e a ela se submeteriam sem constrangimento; onde, ao respeitar a autoridade do governo como necessária e não como divina, o amor dedicado ao chefe de Estado não fosse absolutamente uma paixão, mas um sentimento racional e tranqüilo. Se cada um tivesse direitos e garantias para conservar tais direitos, estabelecer-se-ia entre todas as classes uma confiança máscula e uma espécie de condescendência recíproca, eqüidistante ao mesmo tempo do orgulho e da baixeza.

Ciente de seus reais interesses, o povo compreenderia que, para se beneficiar dos bens da sociedade, é preciso se submeter às suas obrigações. A associação livre dos cidadãos poderia substituir, então, o poder individual dos nobres, e o Estado estaria a salvo da tirania e da insubordinação.

Admito que num Estado democrático assim constituído, a sociedade não estará absolutamente imóvel, mas os movimentos do corpo social poderão ser moderados e gradativos; se neste encontrarmos menos brilho do que no seio de uma aristocracia, por outro lado encontraremos aí menos miséria; os prazeres aí serão menos extremos e o bem-estar mais geral, as ciências menos importantes e a ignorância mais rara, os sentimentos menos enérgicos e os hábitos mais afáveis, e notar-se-ão mais vícios e menos crimes.

Na ausência do entusiasmo e do ardor das crenças, o saber e a experiência, às vezes, exigirão grandes sacrifícios dos cidadãos; sendo cada homem igualmente frágil, sentirá uma igual necessidade de seus semelhantes e, consciente de que não obterá seu apoio senão com a condição de cooperar com eles, facilmente descobrirá que, para ele, o interesse particular se confunde com o interesse geral.

A nação considerada em bloco será menos brilhante, menos gloriosa e talvez menos poderosa; mas a maioria dos cidadãos nela desfrutará de um destino mais próspero, e o povo se mostrará pacífico, não porque desanime de melhorar, mas porque sabe estar bem.

Se nem tudo fosse benéfico e útil numa tal ordem de coisas, pelo menos a sociedade se apropriaria de tudo o que ela pode propor de útil e benéfico, e os homens, abandonando para sempre as

vantagens sociais que a aristocracia pode propiciar, aceitariam da democracia todos os bens que esta pode lhes oferecer.

[...]

Existe um país no mundo onde a grande revolução social à qual me refiro parece ter quase atingido seus limites naturais; ela foi realizada de uma maneira simples e cômoda, ou melhor, pode-se dizer que este país obtém os resultados da revolução democrática que se realiza entre nós, sem ter tido a revolução em si mesma.

Os imigrantes que vieram se fixar na América no começo do século XVII de alguma forma libertaram o princípio da democracia dentre todos aqueles contra os quais se opunha no seio das velhas sociedades européias, e o transplantaram único às margens do novo mundo. Lá, ele pôde crescer em liberdade e, em companhia dos costumes, se desenvolver pacificamente nas leis.

Parece-me fora de dúvida que cedo ou tarde chegaremos, como os americanos, à igualdade quase completa de condições. Mas não posso concluir daí que um dia seremos levados a extrair necessariamente, de uma tal situação social, as conseqüências políticas que os americanos extraíram. Estou muito longe de crer que eles tenham encontrado a única forma de governo que pode propiciar a democracia, mas basta que nos dois países a causa geradora das leis e dos costumes seja a mesma para que tenhamos um interesse imenso em saber o que ela produziu em cada um deles.

Desta forma, não foi somente para satisfazer uma curiosidade, aliás legítima, que examinei a América; eu quis encontrar ali ensinamentos que pudéssemos aproveitar. Enganar-se-ia de um modo raro quem pensasse que eu tenha desejado fazer um panegírico; quem quer que leia este livro ficará bem convencido de que tal não foi a minha intenção; meu objetivo não foi tampouco o de preconizar tal forma de governo em geral; pois eu sou daqueles que crêem que não existe quase nunca uma bondade absoluta nas leis; e nem mesmo pretendi julgar se a revolução social, cuja marcha me parece irresistível, seria vantajosa ou funesta para a humanidade; considerei esta revolução como um fato consumado ou prestes a se consumar e, entre os povos que a viram se realizar no seu seio, procurei aquele no qual ela atingiu o desenvolvimento mais completo e mais pacífico, a fim de discernir claramente as suas conseqüências naturais e perceber, se possível, os meios de torná-la útil aos homens. Confesso que na América vi mais do que a América; nela busquei uma imagem da democracia em si mesma, de

suas tendências, de suas características, de seus preconceitos, de suas paixões; desejava conhecê-la ainda que isto fosse apenas para saber o que dela devíamos esperar ou temer.

Situação social dos anglo-americanos

A situação social é produzida comumente por um fato, esporadicamente pelas leis e mais freqüentemente pelas duas causas juntas; mas, uma vez que ela existe, podemos considerá-la, em si mesma, como a causa primeira da maioria das leis, costumes e idéias que regulam a conduta das nações; aquilo que ela não produz, ela modifica.

Para conhecer a legislação e os costumes de um povo, é preciso então começar pelo estudo de sua situação social.

[...]

Sobre o princípio da soberania popular na América

Ele domina toda a sociedade americana — Aplicação que os americanos já faziam deste princípio antes de sua revolução — Desenvolvimento que esta revolução lhe proporcionou — Diminuição gradual e irresistível do imposto.

Quando queremos falar das leis políticas dos Estados Unidos, é sempre pelo dogma da soberania popular que é preciso começar.

O princípio da soberania popular, que se encontra sempre, mais ou menos, no fundo de quase todas as instituições humanas, ali permanece comumente como que oculto. É obedecido sem que se o reconheça ou, se às vezes acontece de ele se produzir momentaneamente às claras, apressam-se logo a recolocá-lo nas trevas do santuário.

A vontade nacional é um dos termos dos quais os intrigantes de todos os tempos e os déspotas de todas as épocas abusam com mais intensidade. Uns vêem a sua expressão nos sufrágios

comprados de alguns agentes do poder; outros, nos votos de uma minoria interesseira ou medrosa; existem mesmo aqueles que o descobriram inteiramente formulado no silêncio dos povos e que pensaram que do *fato* da obediência deduzia-se para eles o *direito* de mando.

Na América, o princípio da soberania popular não estava oculto nem estéril como em certas nações; ele é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; ele se espalha com liberdade e atinge sem obstáculos suas últimas conseqüências.

Se existe um único país no mundo onde é provável que se possa avaliar devidamente o dogma da soberania popular, estudá-lo na sua aplicação aos afazeres da sociedade e julgar suas vantagens e seus perigos, este país é seguramente a América.

Disse anteriormente que, desde a sua origem, o princípio da soberania popular havia sido o princípio gerador da maioria das colônias inglesas da América.

[...]

A centralização é uma palavra que hoje é repetida constantemente, e da qual ninguém, em geral, busca precisar o sentido.

Existem, entretanto, duas espécies de centralização bem distintas, e é importante conhecê-las bem.

Certos interesses são comuns a todas as frações da nação, tais como a formação de leis gerais e as relações do povo com os estrangeiros.

Outros interesses são específicos de algumas frações da nação, tais como, por exemplo, as empresas municipais.

Concentrar num mesmo lugar ou numa mesma mão o poder de dirigir os primeiros é estabelecer o que chamarei de centralização governamental.

Concentrar da mesma maneira o poder de dirigir os segundos é estabelecer o que chamarei de centralização administrativa.

Existem pontos sobre os quais estas duas espécies de centralização chegam a se confundir. Mas considerando, em seu conjunto, os objetos que se enquadram mais particularmente no domínio de cada uma delas, conseguiremos facilmente distingui-las.

Compreende-se que a centralização governamental adquire uma força imensa quando se junta à centralização administrativa. Desta maneira, ela habitua os homens a fazer abstração completa e contínua de sua vontade; a obedecer não somente uma vez e sobre um determinado ponto, mas em tudo e em todos os dias. Assim,

não somente os subjuga pela força, mas ainda os prende pelos seus hábitos; ela os isola e em seguida os amarra, um a um, à massa comum.

Estas duas espécies de centralização se prestam uma ajuda mútua e se atraem uma à outra; mas eu não tenho como acreditar que elas sejam inseparáveis.

[...]

De minha parte, não consigo conceber que uma nação possa viver, nem sobretudo prosperar, sem uma forte centralização governamental.

Mas penso que a centralização administrativa serve somente para enfraquecer os povos que a ela se submetem, pois ela tende, constantemente, a diminuir entre eles o espírito de cidadania. É verdade que a centralização administrativa consegue reunir em determinada época e em um dado lugar todas as forças disponíveis da nação, mas impede a reprodução destas forças. Ela faz a nação triunfar no dia do combate e diminui seu poder com o passar do tempo. Ela pode, portanto, contribuir admiravelmente para a grandeza efêmera de um homem, mas de forma alguma para a prosperidade permanente de um povo.

Como se pode dizer rigorosamente que nos Estados Unidos é o povo que governa

Na América o povo escolhe aquele que faz a lei e aquele que a executa; ele mesmo forma o júri que pune as infrações à lei. Não somente as instituições são democráticas no seu princípio, mas ainda em todos os seus desdobramentos; assim, o povo escolhe *diretamente* seus representantes e em geral os escolhe *anualmente*, a fim de mantê-los mais completamente na sua dependência. Portanto, é realmente o povo que dirige, e, ainda que a forma de governo seja representativa, é evidente que as opiniões, os preconceitos, os interesses e mesmo as paixões do povo não podem encontrar obstáculos permanentes a impedir que influam na administração cotidiana da sociedade.

Nos Estados Unidos, como em todos os países onde o povo reina, é a maioria que governa em nome do povo.

Esta maioria se compõe principalmente de cidadãos pacíficos que, seja por gosto, seja por interesse, desejam sinceramente o bem do país. Em torno deles, os partidos incessantemente se agitam, procurando atraí-los para o seu seio e neles se apoiar.

A associação política nos Estados Unidos

[...]

A América é o país do mundo onde mais se tirou partido da associação e onde este poderoso meio de ação se aplicou a uma grande diversidade de objetivos.

Independentemente das associações permanentes criadas pela lei sob o nome de distritos, cidades e condados, existe uma multiplicidade de outras, que devem seu nascimento e seu desenvolvimento apenas às vontades individuais.

O habitante dos Estados Unidos aprende desde seu nascimento que é preciso se apoiar em si mesmo para lutar contra os males e embaraços da vida; ele não lança sobre a autoridade social senão um olhar desconfiado e inquieto, e somente recorre ao seu poder quando não pode prescindir dele. Isto começa a ser percebido a partir da escola, onde as crianças se submetem, até mesmo em suas brincadeiras, às regras que estabeleceram e punem entre si os delitos que elas mesmas definem. O mesmo espírito se encontra em todos os atos da vida social. Um embaraço surge na via pública, a passagem é interrompida, a circulação é impedida; os vizinhos imediatamente compõem um corpo deliberativo; desta assembléia improvisada surgirá um poder executivo que remediará o mal, antes mesmo que a idéia de uma autoridade preexistente à dos interessados se apresente à imaginação de ninguém. Se o assunto é prazer, associar-se-ão para dar maior esplendor e pontualidade à festa. Unem-se, enfim, para resistir a inimigos totalmente intelectuais: combate-se em comum a intemperança. Nos Estados Unidos, as pessoas se associam com objetivos de segurança pública, comércio e indústria, moral e religião. Não existe nada que a vontade humana desista de atingir pela ação livre do poder coletivo dos indivíduos.

Mais adiante, terei oportunidade de falar dos efeitos que a associação produz na vida civil. Devo me limitar, neste momento, ao mundo político. Sendo reconhecido o direito de associação, os cidadãos podem usá-lo de diferentes maneiras.

Uma associação consiste apenas na adesão pública que um certo número de indivíduos concede a estas ou aquelas doutrinas e no compromisso que assumem em cooperar, de uma certa maneira, para fazê-las prevalecer. O direito de se associar, desta forma, quase se confunde com a liberdade de escrever; entretanto, a associação já possui mais poder do que a imprensa. Quando uma opinião é representada por uma associação, ela é obrigada a tomar uma forma mais nítida e mais precisa. Ela arrola seus partidários e os compromete com a sua causa. Estes aprendem por si mesmos a se conhecer uns aos outros, e seu ardor é incrementado pelo seu número. A associação reúne em feixe os esforços dos espíritos divergentes e os induz com vigor para um só objetivo claramente indicado por ela.

O segundo degrau no exercício do direito de associação é o de poder se congregar. Quando se permite que uma associação política estabeleça núcleos de ação em certos pontos importantes do país, sua atividade se torna maior e sua influência, mais abrangente. Ali, os homens se encontram, os meios de execução são combinados, as opiniões se desdobram com aquela força e aquele calor que não podem jamais ser alcançados através do pensamento escrito.

Existe, enfim, no exercício do direito de associação, em relação à política, um último degrau: os partidários de uma mesma opinião podem se reunir em colégios eleitorais e nomear mandatários para irem representá-los numa assembléia central. Propriamente falando, é o sistema representativo aplicado a um partido.

[...]

Em nossa época, a liberdade de associação se tornou uma garantia necessária contra a tirania da maioria. Nos Estados Unidos, quando um partido se torna dominante, todo o poder público passa para as suas mãos; seus amigos particulares ocupam todos os empregos e dispõem de todas as forças organizadas. Quando os homens mais importantes do partido contrário não conseguem transpor a barreira que os separa do poder, é necessário que possam se estabelecer do lado de fora; é preciso que a minoria oponha toda a sua força moral ao poder material que a oprime. É, pois, um perigo que se opõe a um perigo mais temível.

Acho que a onipotência da maioria é um perigo tão grande para as repúblicas americanas que o recurso perigoso empregado para limitá-la me parece ainda benéfico.

Expressarei aqui um pensamento que lembrará o que eu disse em outra parte a respeito das liberdades distritais: não existe país onde as associações sejam mais necessárias para impedir o despotismo dos partidos ou a arbitrariedade do príncipe do que aqueles onde a situação social é democrática. [...]

[...]

Não seria demasiado afirmar: não há nada mais fecundo em maravilhas do que a arte de ser livre; mas não há nada mais penoso que a aprendizagem da liberdade. O mesmo não se dá com o despotismo. O despotismo se apresenta freqüentemente como o reparador de todos os males sofridos; é o apoio da razão, o sustentáculo dos oprimidos e o instaurador da ordem. Os povos adormecem no seio da prosperidade momentânea que ele propicia; e, quando despertam, estão na miséria. A liberdade, ao contrário, comumente nasce no meio das tempestades, estabelece-se penosamente entre as discórdias civis e não é senão quando já está velha que se pode conhecer seus benefícios.

[...]

Sobre a onipotência da maioria nos Estados Unidos e os seus efeitos

[...]

É da essência mesmo dos governos democráticos que o domínio da maioria seja absoluto; porque, nas democracias, não há nada que resista fora da maioria.

[...]

Não digo que na América atualmente se faça um uso freqüente da tirania, digo que não se percebe aí absolutamente nenhuma garantia contra ela, e que é preciso procurar as causas da bondade do governo antes nas circunstâncias e nos costumes do que nas leis.

[...]

Tirania da maioria

[...]

Considero ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria de um povo tem o direito de fazer tudo e, no entanto, atribuo às vontades da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo?

Existe uma lei geral que foi feita, ou ao menos adotada, não somente pela maioria deste ou daquele povo, mas pela maioria de todos os homens. Esta lei é a justiça.

A justiça forma, então, o limite do direito de cada povo.

Uma nação é como um júri encarregado de representar a sociedade universal e de aplicar a justiça que é a sua lei. O júri, que representa a sociedade, deve ter mais poder que a própria sociedade em que ele aplica as leis?

Desta forma, quando me recuso a obedecer uma lei injusta, absolutamente não nego à maioria o direito de comandar; por isso, apenas chamo de soberania popular a soberania do gênero humano.

Existem pessoas que não têm medo de dizer que um povo, nos assuntos que não interessavam senão a si mesmo, não podia sair inteiramente dos limites da justiça e da razão e que, assim, não se devia recear conceder todo poder à maioria que o representa. Mas esta é uma linguagem de escravo.

O que é, pois, uma maioria considerada coletivamente senão um indivíduo que possui opiniões e, no mais das vezes, interesses contrários a um outro indivíduo que chamamos de minoria? Ora, se admitis que um homem investido de onipotência pode dela abusar contra seus adversários, por que não admitis a mesma coisa para uma maioria? Os homens, ao se reunirem, mudam de caráter? Tornam-se mais pacientes nos obstáculos, tornando-se mais fortes? Quanto a mim, não teria como crer nisto; e o poder de fazer tudo, que recuso a um só de meus semelhantes, não o outorgaria jamais a muitos.

[...]

O que mais reprovo no governo democrático, tal como foi organizado nos Estados Unidos, não é, como na Europa muita gente imagina, a sua fraqueza, mas ao contrário a sua força irresistível. E o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que aí reina, mas o pouco de garantia que se tem contra a tirania.

Quando um homem ou um partido sofre uma injustiça nos Estados Unidos, a quem quereis que ele se dirija? À opinião pública? Mas é ela que forma a maioria. Ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e a obedece cegamente. Ao poder executivo? Ele é nomeado pela maioria e lhe serve de instrumento passivo. À força pública? A força pública não é outra coisa senão a maioria armada. Ao júri? O júri é a maioria investida do direito de pronunciar as sentenças: os próprios juízes, em certos Estados, são eleitos pela maioria. Por injusta ou irracional que seja a medida que vos atinja, é preciso, no entanto, vos submeter a ela.

[...]

Não seria necessário, então, considerar o desenvolvimento gradual das instituições e dos costumes democráticos, não como o melhor, mas como o único meio que nos resta de sermos livres e, sem amar o governo da democracia, não estaríamos dispostos a adotá-lo como o remédio mais indicado e o mais honesto que podemos opor aos atuais males da sociedade?

É difícil fazer o povo participar do governo; e é mais difícil ainda fornecer-lhe a experiência e os sentimentos que lhe faltam para governar bem.

As vontades da democracia são mutáveis, seus agentes, grosseiros e suas leis, imperfeitas — concordo. Mas, se fosse verdade que em breve não deverá existir nenhum intermediário entre o império da democracia e o jugo de uma só pessoa, não deveríamos antes nos inclinar por este do que voluntariamente nos submeter ao outro? E se fosse necessário, enfim, se chegar a uma completa igualdade, não valeria mais a pena se deixar nivelar pela liberdade do que por um déspota?

[...]

Mas penso que se não conseguirmos introduzir, pouco a pouco, e estabelecer, enfim, entre nós, instituições democráticas e se desistirmos de fornecer a todos os cidadãos idéias e sentimentos que inicialmente os preparem para a liberdade e, em seguida, lhes permitam o seu uso, não haverá independência para ninguém, nem para os burgueses, nem para o nobre, nem para o pobre, nem para o rico, mas uma tirania igual para todos; e antecipo que, se absolutamente não conseguirmos, com o tempo, estabelecer entre nós o império pacífico do maior número, cedo ou tarde, chegaremos ao poder *ilimitado* de um só.

Por que os povos democráticos demonstram um amor mais ardente e mais duradouro pela igualdade do que pela liberdade

A primeira e a mais viva das paixões que a igualdade de condições origina, nem é necessário dizer, é o amor por esta mesma igualdade. Não se estranhará, portanto, que eu fale dela antes de todas as outras.

[...]

Podemos imaginar um ponto extremo em que a liberdade e a igualdade se tocam e se confundem.

[...]

Suponho que todos os cidadãos participam do governo e que cada um tenha um direito igual de participar dele.

Se nenhum diferir, então, de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico; os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos completamente iguais; e serão todos perfeitamente iguais porque serão completamente livres. É para este ideal que se inclinam os povos democráticos.

Esta é a forma mais completa que pode assumir a igualdade na face da terra; mas existem milhares de outras que, sem serem tão perfeitas, nem por isso são menos estimadas por seus povos.

A igualdade pode se estabelecer na sociedade civil e absolutamente não reinar no mundo político. Podemos ter o direito de nos entregar aos mesmos prazeres, de ingressar nas mesmas profissões, de nos encontrar nos mesmos lugares, em uma palavra, de vivermos da mesma maneira e de buscar a riqueza pelos mesmos meios, sem que todos participemos da mesma forma no governo.

Um tipo de igualdade pode mesmo se estabelecer no mundo político, ainda que a liberdade política aí não seja nada. Todos são iguais a seus semelhantes, menos um que é, sem distinção, o senhor de todos e que igualmente extrai, dentre todos, os agentes de seu poder.

Seria fácil construir várias outras hipóteses segundo as quais uma igualdade muito grande poderia comodamente se combinar com instituições mais ou menos livres, ou mesmo com instituições que absolutamente não o seriam.

[...]

Os bens que a liberdade propicia aparecem apenas com o tempo e é sempre fácil menosprezar a causa que os originou.

As vantagens da igualdade se manifestam a partir do presente e diariamente podem ser vistas vertendo de sua fonte.

A liberdade política, de tempos em tempos, confere sublimes prazeres a um certo número de cidadãos.

A igualdade fornece diariamente uma multiplicidade de pequenos desfrutes a cada homem. Os encantos da igualdade são sentidos em todos os momentos e estão ao alcance de todos; os corações mais nobres não lhes são insensíveis, e as almas mais vulgares fazem deles seus êxtases. A paixão que a igualdade origina deve ser, portanto, ao mesmo tempo enérgica e geral.

Os homens não teriam meios de desfrutar da liberdade política sem adquiri-la mediante alguns sacrifícios e jamais se apoderam dela senão com muitos esforços. Mas os prazeres que a igualdade propicia se oferecem por si mesmos. Cada um dos pequenos incidentes da vida privada parece ocasioná-los e, para degustá-los, é preciso apenas viver.

Os povos democráticos amam a igualdade em todas as ocasiões, mas existem determinadas épocas em que levam até ao delírio a paixão que sentem por ela. Isto acontece no momento em que a antiga hierarquia social, por muito tempo ameaçada, acaba por ser destruída após uma última luta intestina, e em que as barreiras que separam os cidadãos são enfim derrubadas. Os homens então se precipitam sobre a igualdade como sobre uma conquista e a ela se apegam como a um bem precioso que se lhes deseja roubar. A paixão da igualdade penetra o coração humano por todos os lados [...].

[...]

Acho que os povos democráticos têm um gosto natural pela liberdade; entregues a si mesmos, eles a buscam, a amam e sempre julgam doloroso serem dela privados. Mas eles têm uma paixão ardente, insaciável, eterna e invencível pela igualdade; desejam a igualdade na liberdade e, se não podem obtê-la, desejam-na ainda na escravidão. Tolerarão a pobreza, a servidão, a barbárie, mas não tolerarão a aristocracia.

[...]

Sobre o individualismo nos países democráticos

Demonstrei como, nos séculos da igualdade, cada homem buscava em si mesmo suas crenças; desejo mostrar agora como,

nos mesmos séculos, ele volta todos os seus sentimentos apenas para si.

[...]

O individualismo é de origem democrática e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se equalizam.

[...]

À medida que as condições se equalizam, existe um número maior de indivíduos que, não sendo mais bastante ricos nem bastante poderosos para exercer uma grande influência sobre o destino de seus semelhantes, adquiriram ou conservaram, no entanto, bastante saber e bens para poder se bastar a si mesmos. Não devem nada a ninguém e, por assim dizer, não esperam nada de ninguém; habituam-se a se considerar sempre isoladamente e imaginam de bom grado que seu destino está inteiramente em suas mãos.

[...]

Através da liberdade, os americanos combateram o individualismo que a igualdade ocasionava e o venceram.

[...]

As instituições livres que os habitantes dos Estados Unidos possuem e os direitos políticos de que fazem tanto uso lembram constantemente e de mil maneiras, a cada cidadão, que ele vive em sociedade. A todo momento reconduzem seu espírito para a idéia de que tanto o dever quanto o interesse dos homens é o de se tornarem úteis a seus semelhantes; e, como ele não vê nenhum motivo particular para odiá-los, uma vez que não é nunca seu escravo nem seu senhor, seu coração se inclina facilmente para o lado da benevolência. Ocupa-se com o interesse geral inicialmente por necessidade e, depois, por escolha; o que era cálculo se torna instinto; e, por força do trabalho em prol de seus concidadãos, assume, enfim, o hábito e o gosto em lhes servir.

Muitas pessoas na França consideram a igualdade de condições como um mal elementar e a liberdade política como um mal secundário. Quando são obrigadas a suportar uma, esforçam-se em, pelo menos, escapar à outra. Quanto a mim, afirmo que, para combater os males que a igualdade pode produzir, não há senão um remédio eficaz: é a liberdade política.

[...]

Nos países democráticos, são as associações que devem substituir os particulares poderosos que a igualdade de condições faz desaparecer.

[...]

Nos países democráticos, a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende dos progressos desta.

Entre as leis que regem as sociedades humanas, existe uma que parece mais precisa e mais clara que todas as outras. Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é necessário que a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe entre eles na mesma proporção que cresça a igualdade de condições.

Como a aristocracia poderia brotar da indústria

[...]

Quando um artesão se dedica constante e unicamente à fabricação de um único objeto, acaba por se desincumbir deste trabalho com uma destreza singular. Mas, ao mesmo tempo, perde a faculdade geral de dedicar seu espírito à condução do trabalho. A cada dia, ele se torna mais hábil e menos engenhoso, podendo-se dizer que, nele, o homem se degrada à medida que o operário se aperfeiçoa.

O que se deve esperar de um homem que passou vinte anos de sua vida fazendo cabeças de alfinetes? E doravante em que pode nele se dedicar esta poderosa inteligência humana — que freqüentemente moveu o mundo — senão na busca do melhor meio de fazer cabeças de alfinetes?

Quando um operário consumiu desta maneira uma parte considerável de sua existência, seu pensamento se deteve para sempre próximo ao objeto cotidiano de seus labores; seu corpo contraiu certos hábitos fixos dos quais não lhe é mais permitido se afastar. Em uma palavra, ele não pertence mais a si mesmo, mas à profissão que escolheu. É em vão que as leis e os costumes cuidam de quebrar todas as barreiras ao redor deste homem e de lhe abrir de todos os lados mil caminhos diferentes para a felicidade; uma teoria industrial, mais poderosa que os costumes e as leis, o amarrou a um ofício e, freqüentemente, a um lugar que ele não pode abandonar. Ela lhe designou um certo lugar na sociedade, do qual ele não pode sair. Em meio ao movimento universal, ela o imobilizou.

À medida que o princípio da divisão do trabalho é mais plenamente aplicado, o operário se torna mais frágil, mais limitado e mais dependente. A arte faz progressos, o artesão regride. Por outro

lado, à medida que se descobre de maneira mais clara que os produtos de uma indústria são tão mais perfeitos e tão menos caros quanto mais ampla a fábrica e maior o capital, homens muito ricos e muito esclarecidos se apresentam para explorar indústrias que, até então, tinham sido entregues a artesãos ignorantes ou desqualificados. São fascinados pela grandeza dos esforços necessários e pela amplitude dos resultados almejados.

Assim, portanto, ao mesmo tempo que a ciência industrial rebaixa incessantemente a classe dos operários, ela eleva a dos mestres.

Enquanto o operário cada vez mais dedica sua inteligência ao estudo de um único detalhe, o mestre passeia diariamente seu olhar sobre um conjunto mais amplo, e seu espírito se alarga à proporção que o do outro se estreita. Em breve, deste último apenas se exigirá a força física sem a inteligência; o primeiro tem necessidade da ciência e quase do gênio para ser bem-sucedido. Um se assemelha cada vez mais ao administrador de um vasto império e o outro, a um bruto.

Portanto, o mestre e o operário não têm aqui nada de semelhante e cada dia diferem mais. Apenas se vinculam como os dois elos extremos de uma longa cadeia. Cada um ocupa um lugar que lhe é atribuído e do qual ele absolutamente não sai. Um está numa dependência contínua, estreita e necessária do outro e parece nascido para obedecer, como o outro para comandar.

O que é isto, senão a aristocracia?

[...]

É por isso que, quando remontamos à origem, parece que vemos a aristocracia brotar, por um esforço natural, do seio mesmo da democracia.

Mas esta aristocracia não se assemelha em nada àquelas que a precederam.

[...]

A aristocracia territorial dos séculos passados foi obrigada pela lei, ou se imaginava obrigada pelos costumes, a vir em auxílio de seus servidores e a aliviar seus sofrimentos. Mas a aristocracia manufatureira de hoje, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que ela se serve, os entrega, em tempos de crise, à caridade pública para os alimentar. Isto resulta naturalmente daquilo que precede. Entre o operário e o mestre, as relações são freqüentes, mas não há associação verdadeira.

Em suma, acho que a aristocracia manufatureira, que vemos ascender diante de nossos olhos, é uma das mais insensíveis que já

apareceram na face da terra; mas ela é, ao mesmo tempo, uma das mais limitadas e das menos perigosas.

Contudo, é para este aspecto que os amigos da democracia devem constantemente dirigir seu olhar inquieto; pois, se a desigualdade permanente das condições e a aristocracia algum dia adentrarem novamente o mundo, pode-se prever que entrarão por esta porta.

A igualdade confere naturalmente aos homens o gosto pelas instituições livres

A igualdade, que torna os homens independentes uns dos outros, leva-os a contrair o hábito e o gosto em obedecer exclusivamente a sua vontade, em suas ações particulares. Esta independência total, da qual desfrutam continuamente, face a face com seus pares e na sua prática de vida privada, os inclina a considerar com insatisfação toda autoridade e logo lhes sugere a idéia e o amor pela liberdade política. Os homens que vivem nesta época marcham, pois, sobre uma rampa natural que os encaminha para as instituições livres. Tomai um deles ao acaso e remontai, se possível, a seus instintos primitivos: descobrireis que, entre os diferentes governos, aquele que ele concebe primeiro e que mais aprecia é o governo cujo chefe ele elegeu e cujos atos ele controla.

Dentre todos os efeitos políticos que a igualdade de condições produz, este amor pela independência é o que primeiro chama a atenção e o que mais assusta os espíritos inseguros, e não se pode dizer que isto seja absolutamente despropositado, pois a anarquia possui feições mais assustadoras entre os países democráticos que em outra parte. Como os cidadãos ficam sem nenhuma ação uns diante dos outros, no instante em que se subtrai o poder nacional que mantém todos em seus lugares, parece que a desordem atingirá em breve a sua culminação e que, se cada cidadão se retirar para o seu lado, o corpo social de repente se reduzirá a pó.

Estou convencido, contudo, que a anarquia não é o mal principal que os séculos democráticos devem recear, mas o menor.

A igualdade produz, com efeito, duas tendências: uma leva os homens diretamente para a independência e pode empurrá-los de repente para a anarquia; a outra os conduz por um caminho mais longo, mais secreto, mas mais seguro, para a servidão.

[...]

Os sentimentos dos povos democráticos devem estar de acordo com suas idéias para levá-los a concentrar o poder

Se, nos séculos de igualdade, os homens concebem facilmente a idéia de um grande poder central, não se conseguiria duvidar, por outro lado, que seus hábitos e seus sentimentos não os predispõem a reconhecer um tal poder e a lhe prestar auxílio. Pode-se demonstrar isto em poucas palavras, uma vez que a maioria das razões já foi dada alhures.

Os homens que habitam os países democráticos, se não têm nem superiores, nem inferiores, nem sócios habituais e necessários, recolhem-se de bom grado para si mesmos e se consideram isolados. Tive a ocasião de demonstrar isto amplamente na abordagem do individualismo.

Portanto, é sempre com esforço que estes homens se retiram de seus afazeres particulares para se ocupar dos afazeres públicos; sua tendência natural é a de deixá-los a cargo do único representante visível e permanente dos interesses coletivos que é o Estado.

[...]

Desta forma, por dois caminhos distintos cheguei ao mesmo objetivo. Demonstrei que a igualdade sugeria aos homens o pensamento de um governo único, uniforme e vigoroso. Acabo de expor que ela lhes confere o gosto por ele; portanto, a tendência atual das nações é a de caminhar para um governo deste tipo. A inclinação natural de seu espírito e de seu coração as conduz neste sentido e basta apenas que jamais se detenham que aí chegarão.

Penso que, nos séculos que irão se inaugurar, a independência individual e as liberdades locais serão sempre um produto da arte. A centralização será o governo natural.

[...]

Tento imaginar sob quais novas feições o despotismo poderia se produzir no mundo: vejo uma massa inumerável de homens semelhantes e iguais que incansavelmente se voltam para si mesmos em busca de prazeres pequenos e vulgares com os quais preenchem sua alma. Cada um deles, refugiando-se à parte, é como um estrangeiro ao destino de todos os demais: seus filhos e amigos particulares constituem para ele toda a espécie humana; quanto ao restante de seus concidadãos, está ao lado deles mas não os vê, toca-os e absolutamente não os sente; ele não existe senão em si mesmo e para si mesmo e, se lhe resta ainda uma família, pode-se no mínimo dizer que ele não tem mais pátria.

Acima desses se eleva um poder imenso e tutelar, que sozinho se encarrega de assegurar o seu prazer e de cuidar de seu destino. Ele é absoluto, minucioso, pontual, previdente e afável. Assemelhar-se-ia ao poder paterno se, como este, tivesse por objetivo preparar os homens para a idade adulta; mas ele, ao contrário, não procura senão fixá-los irremediavelmente na infância; aprecia que os cidadãos se divirtam, na condição de que pensem apenas em se divertir. Trabalha de bom grado para a sua felicidade, mas dela quer ser o único agente e o único árbitro; ele lhes provê a segurança, antecipa e satisfaz suas necessidades, facilita os seus prazeres, orienta seus afazeres principais, dirige seu trabalho, regulamenta suas sucessões, divide suas heranças; por que não poderia lhes retirar inteiramente o fardo de pensar e o sofrimento de viver?

[...]

Não se trata mais de impedir as vantagens particulares que a desigualdade de condições propicia aos homens, mas de assegurar os novos bens que a igualdade lhes pode oferecer. Não devemos nos limitar a nos fazer semelhantes aos nossos pais, mas nos esforçar por alcançar o tipo de grandeza e felicidade que nos cabe.

Quanto a mim — que tendo chegado a este último limite de minha trajetória percebo de longe, mas em conjunto, todos os distintos objetos que havia contemplado isoladamente ao caminhar —, sinto-me cheio de temores e pleno de esperanças. Vejo grandes perigos que é possível conjurar; grandes males que se pode evitar ou restringir; e me aposso cada vez mais desta crença de que, para serem honestas e prósperas, basta apenas que as nações democráticas o desejem.

Não ignoro que muitos de meus contemporâneos têm imaginado que os povos jamais são mestres de si mesmos neste baixo mundo, e que obedecem necessariamente não sei qual força insuperável e irracional que brota dos acontecimentos anteriores da raça, do solo e do clima.

Essas são doutrinas falsas e frouxas que jamais conseguiriam produzir senão homens frágeis e nações pusilânimes: a Providência não criou o gênero humano nem inteiramente independente nem completamente escravo. É verdade que ela traça, ao redor de cada homem, um círculo fatal do qual ele não pode escapar; mas, nos seus vastos limites, o homem é poderoso e livre, bem como o são os povos.

Atualmente, as nações não conseguiriam fazer com que no seu seio as condições não fossem iguais; mas depende delas que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou à miséria.

O antigo regime e a revolução*

Como a Revolução Francesa foi uma revolução política que procedeu à maneira das revoluções religiosas, e por quê

Todas as revoluções civis e políticas tiveram uma pátria e a ela se circunscreveram. A Revolução Francesa não teve território próprio; mais que isso, seu efeito foi, de algum modo, o de apagar do mapa todas as antigas fronteiras. Nós a vimos congregar ou dividir os homens a despeito das leis, das tradições, dos caracteres, da língua, às vezes transformando compatriotas em inimigos e estrangeiros em irmãos; ou antes, ela constituiu, acima de todas as nacionalidades particulares, uma pátria intelectual comum, da qual os homens de todas as nações têm podido se tornar cidadãos.

Folheai todos os anais da história e não encontrareis uma única revolução política que tenha tido este mesmo caráter: somente o encontrareis em certas revoluções religiosas. É por isso que é com as revoluções religiosas que é necessário comparar a Revolução Francesa, se se deseja torná-la compreensível com a ajuda da analogia.

[...]

A Revolução Francesa é, portanto, uma revolução política que se operou à moda — e que assumiu, em certo sentido, o aspecto — de uma revolução religiosa. Notai por quais traços particulares e características ela acaba por se assemelhar a estas últimas: não somente se difunde a uma longa distância como elas, mas também, como elas, é introduzida pela exortação e pela propaganda [...].

* Extraído de: TOCQUEVILLE, A. L'ancien régime et la révolution. In: ______. *Œuvres complètes.* Paris, Gallimard, 1961. t. II, v. 1, p. 87-8, 95, 217. Tradução de Cid Knipell Moreira.

Qual foi a obra própria da Revolução Francesa?

Tudo o que anteriormente foi dito apenas tem o objetivo de esclarecer o assunto e facilitar a solução desta questão que inicialmente coloquei: qual foi o objetivo real da revolução? Qual é, enfim, o seu caráter específico? Por que precisamente ela foi feita? O que ela fez?

A revolução absolutamente não foi feita, como se tem acreditado, para destruir o império das crenças religiosas; apesar das aparências, ela foi essencialmente uma revolução social e política; e, no círculo das instituições deste tipo, absolutamente não se inclinou a perpetuar a desordem, a torná-la de alguma forma estável, a *metodizar* a anarquia, como dizia um de seus principais adversários, mas antes a aumentar o poder e os direitos da autoridade pública. Ela não devia mudar o caráter que nossa civilização até então possuía, como pensaram outros, deter-lhe os progressos e nem mesmo alterar, em sua essência, nenhuma das leis fundamentais sobre as quais se baseiam nossas sociedades humanas ocidentais. Quando se a separa de todos os acidentes que momentaneamente alteraram sua fisionomia em diferentes épocas e em diversos países, para considerá-la apenas em si mesma, vê-se claramente que esta revolução não teve por efeito senão abolir estas instituições políticas que, durante muitos séculos, tinham reinado integralmente na maior parte dos países europeus e que comumente são designadas pelo nome de instituições feudais, para substituí-las por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples e que tinha como base a igualdade de condições.

[...]

Não creio também que o verdadeiro amor pela liberdade pudesse ter nascido a partir da simples percepção dos bens materiais que ela propicia; pois esta percepção freqüentemente se obscurece. É bem verdade que ao longo do tempo a liberdade sempre conduz, aqueles que conseguem mantê-la, à comodidade, ao bem-estar e freqüentemente à riqueza; mas existem épocas em que ela frustra momentaneamente o uso de tais bens; existem outras em que o despotismo, por si só, pode propiciar o seu desfrute efêmero. Os homens que nela consideram apenas tais bens jamais a conservam por muito tempo.

O que tem unido tão fortemente o coração de determinados homens, em todos os tempos, são seus próprios atrativos, seu charme

próprio, independente de seus benefícios; é o prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento, sob o governo único de Deus e das leis. Quem busca na liberdade outra coisa diferente dela, está destinado a servir.

[...]

Viagem à Inglaterra e à Irlanda em 1835*

[...]

Para ser livre, é preciso ser capaz de conceber um empreendimento difícil e nele perseverar, ter o hábito de agir por si mesmo; para viver livre, é preciso se habituar a uma existência plena de agitação, movimento e perigo; estar constantemente atento e a cada instante dirigir um olhar inquieto ao redor de si: a liberdade tem este preço. [...]

Discurso pronunciado na assembléia constituinte*

[...]

Em sua última redação, a Comissão se limita a impor à sociedade o dever de dar assistência a todas as calamidades — seja pelo trabalho, seja pela assistência propriamente dita e na medida de seus recursos; dizendo isto, a Comissão sem dúvida quis impor ao Estado um dever mais extenso, mais sagrado do que aquele que este até hoje se havia imposto; mas ela não quis fazer uma coisa absolutamente nova: quis incrementar, consagrar, regularizar a caridade pública, não quis fazer outra coisa senão a caridade pública. A emenda, ao contrário, faz outra coisa e mais do que isso; a

* Extraídos de: TOCQUEVILLE, A. *Voyages*. In: ______. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1961. t. V, v. 2, p. 91 e de TOCQUEVILLE, A. *Études economiques, politiques et litteraires*. Paris, Michel-Levy Frères, s/d, p. 516-58. Tradução de Cid Knipell Moreira.

emenda, com o sentido que as palavras pronunciadas e sobretudo os fatos recentes lhe conferem, a emenda que atribui a cada homem em particular o direito geral, absoluto, irresistível, ao trabalho, esta emenda leva necessariamente a uma das seguintes conseqüências: ou o Estado se determinará a dar a todos os trabalhadores que a ele se apresentarem o emprego que lhes falta e, então, será levado gradativamente a se tornar industrial; e como o empresário industrial, que se encontra por toda parte, é o único que não pode recusar o trabalho e aquele que comumente determina a menor tarefa, o Estado é inevitavelmente levado a se converter no principal e em breve, de alguma forma, no único empresário industrial. Uma vez que isto aconteça, o imposto não será mais o meio de fazer funcionar a máquina governamental, mas o grande meio de alimentar a indústria. Desta forma, acumulando em suas mãos todos os capitais particulares, o Estado se torna, enfim, o único proprietário de todas as coisas. Ora, isto é o comunismo. (Aplausos.)

Se, ao contrário, o Estado deseja escapar à necessidade fatal à qual acabo de me referir, se deseja não apenas por si mesmo e por seus próprios recursos oferecer trabalho a todos os operários que se apresentem, mas cuidar para que estes o encontrem sempre entre os particulares, será fatalmente levado a tentar esta regulamentação da indústria que, se não me engano, adotava em seu sistema o meu honorável predecessor. Ele é obrigado a proceder de forma a não haver desemprego; isto forçosamente o leva a distribuir os trabalhadores de modo a que não façam concorrência entre si, a regular os salários, ora para moderar a produção, ora para acelerá-la, em uma palavra, a se converter no grande e único organizador do trabalho. (Agitação.)

Desta forma, ainda que à primeira vista a redação da Comissão e a da emenda pareçam se tocar, as duas redações levam a resultados bem opostos; são como dois caminhos que, começando do mesmo ponto, acabam por se separar por uma imensa distância: um leva a uma extensão da caridade pública; na extremidade do outro, o que se vislumbra? O socialismo. (Sinais de consentimento.)

[...]

Se não me engano, senhores, o primeiro traço característico de todos os sistemas que carregam o nome de socialismo é um apelo enérgico, contínuo, excessivo, às paixões materiais do homem. (Sinais de aprovação.)

É assim que uns disseram "que se tratava de reabilitar a carne"; outros "que era preciso que o trabalho, mesmo o mais penoso,

não fosse apenas útil, mas agradável", que outros, ainda, disseram "que os homens fossem remunerados não em proporção ao seu mérito, mas em proporção às suas necessidades"; e que, enfim, o último dos socialistas do qual eu desejo falar veio vos dizer aqui que a meta do sistema socialista — e, segundo ele, a meta da revolução de fevereiro — tinha sido a de propiciar a todo mundo um *consumo ilimitado*.

Tenho portanto razão, senhores, ao dizer que o traço característico e geral de todas as escolas socialistas é um apelo enérgico e contínuo às paixões materiais do homem.

Há um segundo traço que é um ataque, ora direto, ora indireto, mas sempre contínuo, aos princípios mesmos da propriedade individual. Desde o primeiro socialista que dizia, há cinqüenta anos, *que a propriedade era a origem de todos os males deste mundo*, até este socialista que ouvimos nesta tribuna e que, menos caridoso que o primeiro, passando da propriedade ao proprietário, dizia-nos que *a propriedade era um roubo*, todos os socialistas, ouso dizer todos, de uma maneira direta ou indireta, atacam a propriedade individual. (É verdade! É verdade!) Não quero dizer que todos a ataquem desta maneira franca e, permiti-me dizê-lo, um pouco brutal que um de nossos colegas adotou; mas digo que todos, por meios mais ou menos dissimulados, se não a destroem, transformam-na, diminuem-na, constrangem-na, limitam-na e fazem dela outra coisa diferente da propriedade individual que conhecemos e que se conhece desde o começo do mundo. (Sinais muito entusiasmados de assentimento.)

Eis o terceiro e último traço, aquele que caracteriza, sobretudo aos meus olhos, os socialistas de todas as cores, de todas as escolas e que é uma desconfiança profunda da liberdade e da razão humana; é um profundo desprezo pelo indivíduo considerado em si mesmo, na condição de homem; o que os caracteriza a todos é uma tentativa contínua, variada, incessante, de mutilar, de encurtar, de constranger por todos os meios a liberdade humana; é a idéia de que o Estado não somente deve ser o condutor da sociedade, mas deve ser, por assim dizer, o mestre de cada homem; que digo! seu mestre, seu preceptor, seu pedagogo (Muito bem!); que, por medo de deixá-lo falhar, ele deve se colocar constantemente ao seu lado, acima dele, ao redor dele, para guiá-lo, garanti-lo, mantê-lo, contê-lo; em uma palavra, como o disse há pouco, é a confiscação, num maior ou menor grau, da liberdade humana (Novos sinais de assentimento.); até o ponto em que, se definitivamente eu tivesse de encontrar uma fórmula geral para exprimir o que o socialismo me parece em seu conjunto, diria que é uma nova fórmula da servidão. (Aplausos entusiásticos.)

[...]

Não, senhores, a democracia e o socialismo não são solidários um com o outro. São coisas não somente diferentes mas contrárias. Por acaso, consistiria a democracia em criar um governo mais agitador, mais minucioso, mais restritivo que todos os outros, com a única diferença que faria isto eleito pelo povo e que agiria em nome do povo? Mas, então, o que teríeis feito, senão dar à tirania um ar de legitimidade que ela não tinha, e lhe assegurar assim a força e a onipotência que lhe faltavam? A democracia amplia a esfera da independência individual, o socialismo a estreita. A democracia atribui todo o valor possível a cada homem, o socialismo faz de cada homem um agente, um instrumento, um número. A democracia e o socialismo não se vinculam senão por uma palavra, a igualdade; mas observai a diferença: a democracia quer a igualdade na liberdade e o socialismo quer a igualdade na sujeição e na servidão. (Muito bem! Muito bem!)

[...]

Efetivamente, aproxima-se o tempo em que o país se encontrará novamente dividido em dois verdadeiros partidos. A Revolução Francesa, que aboliu todos os privilégios e destruiu todos os direitos exclusivos, deixou no entanto subsistir um deles, o da propriedade.

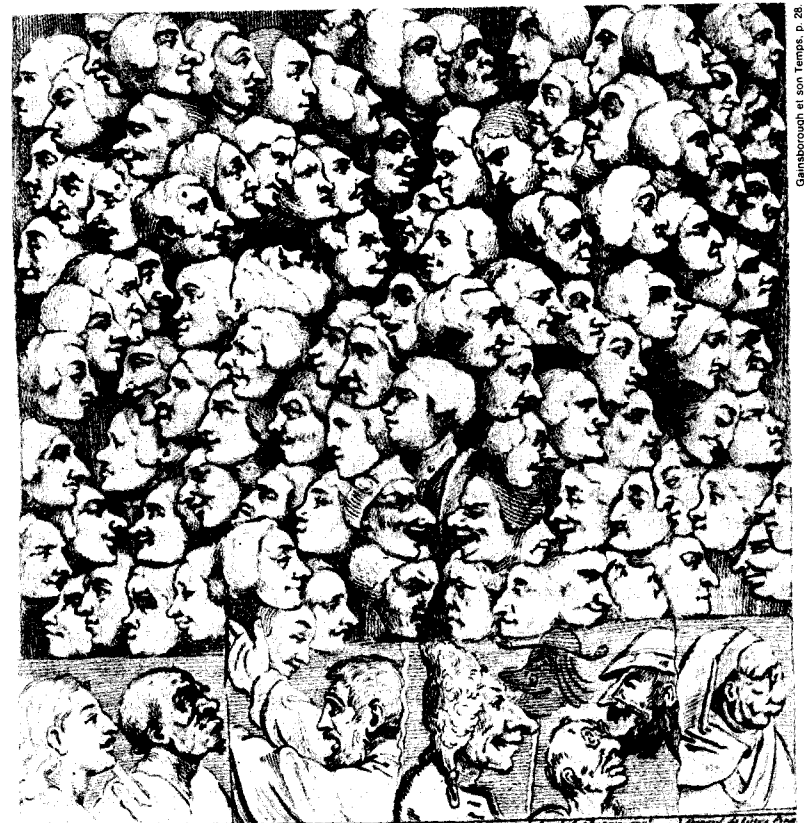
É necessário que os proprietários não se iludam sobre a força de sua situação, nem imaginem que o direito de propriedade é uma barreira intransponível porque em nenhum lugar, até o momento, foi transposta. Pois nosso tempo não se assemelha a nenhum outro. Quando o direito de propriedade não era senão a origem e o fundamento de outros direitos, ele facilmente se defendia ou, antes, não era atacado. Constituía como que uma parede divisória da sociedade, da qual todos os outros direitos eram as defesas avançadas. Os ataques não chegavam até ele. Nem mesmo se visava atingi-lo. Mas hoje, quando o direito de propriedade, por mais sagrado que seja, não mais se apresenta como a última ruína de um mundo destruído, como um privilégio isolado no meio de uma sociedade isolada; que não está mais, por assim dizer, amparado e garantido pela existência de outras leis mais contestáveis e mais deploráveis,

perdeu, no mínimo temporariamente, a posição que o tornava inexpugnável. Cabe agora apenas a ele a cada dia enfrentar o choque direto e incessante das opiniões democráticas.

Em breve, não há nenhuma dúvida quanto a isto, será entre aqueles que possuem e aqueles que não possuem que se estabelecerá a luta dos partidos políticos. O grande campo de batalha será a propriedade; e as principais questões políticas girarão em torno das modificações mais ou menos profundas a serem feitas no direito dos proprietários. Então, veremos novamente as grandes agitações públicas e os grandes partidos.

[...]

6
Stuart Mill: liberdade e representação

Elizabeth Balbachevsky

Gainsborough et son Temps, p. 28.

John Stuart Mill nasceu a 8 de maio de 1806 e faleceu a 16 de maio de 1873. Ao longo dos 67 anos de sua vida, Stuart Mill foi testemunha de mudanças fantásticas tanto na sociedade como na política e na economia de seu país, a Inglaterra. As raízes destas transformações datam da segunda metade do século XVIII, com o advento da Revolução Industrial. Falando desta revolução, um conhecido historiador de nossos dias nos dá uma boa indicação de sua magnitude para a história da humanidade. Para Eric Hobsbawm, "nenhuma mudança na vida humana, desde a invenção da agricultura, da metalurgia e do surgimento das cidades no neolítico foi tão profunda como o advento da industrialização". [1]

É preciso ter estas palavras em mente para se compreender o cenário da vida de Stuart Mill. É preciso lembrar também que esta espantosa revolução por algum tempo coincidiu com a história de um único país: a Inglaterra que Stuart Mill conheceu.

Stuart Mill não viveu os primeiros momentos desta revolução. Mas foi contemporâneo de seu apogeu, quando os trilhos das ferrovias inglesas se estendiam por todos os continentes, atravessando regiões onde antes nada havia passado. Foi esta a época em que se consolidou o mais vasto império de que se tem notícia na história: o Império Colonial Britânico, onde, dizia-se, o sol jamais se punha dentro de seus limites.

Alguns dos resultados mais óbvios destas transformações são bem conhecidos: o surgimento da classe operária, da burguesia industrial e financeira e a universalização de uma economia de bases monetárias. Tudo junto concorrendo para a construção de uma nova ordem essencialmente moderna.

Tão importantes quanto estas transformações na economia e na sociedade inglesa daquela época foram as mudanças que se verificaram na política daquele país. Nesta dimensão, os resultados podem ser agrupados em dois grandes blocos: em primeiro lugar temos a constituição de um conjunto de instituições capazes de canalizar e dar voz à oposição, criando um sistema legítimo (por isso mesmo reconhecido por todas as partes) de contestação pública.

Antes de avançar nestas considerações, é preciso deixar claro o que queremos dizer com a expressão "sistema de contestação pública".

A existência de oposição é um fato inerente a todo e qualquer processo político. Tomado em sentido bem amplo, é através da política que toda sociedade enfrenta uma questão crucial: quais os critérios que irão presidir a alocação da riqueza e dos valores socialmente produzidos. Uma vez que esta riqueza e estes valores são finitos, a insatisfação é um resultado previsível em qualquer decisão política. Isto significa que o processo político sempre traz latente uma dose de competição que pode no máximo ser abafada, mas nunca eliminada. Pois bem, a "invenção" moderna está em criar mecanismos para absorver esta competição, institucionalizando procedimentos capazes de dar voz à insatisfação, ao mesmo tempo que neutralizam os componentes desagregadores presentes na atividade da oposição, tornando-a alternativa de governo.

Em segundo lugar, temos o alargamento das bases sociais do sistema político, com a incorporação de setores cada vez mais amplos da sociedade. Na Inglaterra do século passado, este último processo se realizou mediante a expansão da participação eleitoral. As grandes reformas eleitorais de 1832, 1867 e 1884 terminaram por universalizar o direito de voto pelo menos para a população masculina, ao mesmo tempo que aumentavam a representatividade da tradução dos resultados eleitorais em cadeiras no Parlamento. Um dos resultados mais visíveis disso foi a constituição de um sistema de partidos eleitorais de bases amplas e competitivo, em condições de canalizar a participação da população no sistema político.

As transformações que esquematizamos acima não aconteceram todas à mesma época. A incorporação de mecanismos institucionais capazes de administrar o dissenso entre as elites políticas precedeu por quase um século a abertura deste sistema à participação popular. Na época em que Stuart Mill viveu, boa parte dos esforços necessários para tornar efetivos os canais de competição política já havia produzido os seus frutos. Ao tempo de Stuart Mill, a questão candente que desafiava a imaginação das elites políticas inglesas era a incorporação "pacífica" da massa de trabalhadores depauperados pela industrialização, que batiam às portas do sistema político.

Visto em retrospectiva, a solução encontrada para este problema assume uma aparência tradicionalista que encobre os imensos riscos que lhe eram inerentes e que não podem ser subestimados numa apreciação histórica. Como nos informa Eric Hobsbawm,

> [as possibilidades] de uma revolução foram invulgarmente grandes [...]. Nenhum governo britânico podia confiar, como todos os governos franceses, alemães ou americanos do século XIX, em mobilizar as forças políticas do campo contra a cidade, em arregimentar vastas massas camponesas e pequenos lojistas e outros pequenos burgueses contra uma minoria — muitas vezes dispersa e localizada — de proletários. A primeira potência industrial do mundo foi também aquela em que a classe trabalhadora manual era a mais numerosa. [2]

É este o pano de fundo que dá significado à trajetória da vida e da obra de John Stuart Mill, apontado como o mais legítimo representante do movimento liberal inglês do século passado. Em sua obra encontramos ecos de todas as fases por que passou este movimento, desde o utilitarismo radical dos primeiros anos do século até a sua fase democrática, defensora do sufrágio universal e de reformas sociais.

Nascido em Londres, John Stuart Mill é filho de James Mill, filósofo e historiador da Índia, considerado, ao lado de Jeremy Bentham, um dos fundadores do utilitarismo inglês. Desde a sua mais tenra infância, Mill se viu às voltas com os projetos educacionais de seu pai, determinado a fazer do jovem Mill o porta-voz da escola utilitarista para as novas gerações. Com o auxílio de seu amigo e vizinho Jeremy Bentham, James Mill colocou em prática um rígido plano pedagógico destinado a garantir o sucesso intelectual de seu filho. Assim é que, aos três anos, o pequeno Mill iniciou-se na leitura do grego. Aos oito, aprendeu latim e aos doze anos já havia estudado quase todas as obras do pensamento clássico. Nos anos subseqüentes, seus estudos foram orientados para os campos da história, psicologia, filosofia e lógica.

Stuart Mill nunca freqüentou os bancos de uma universidade. Apesar disso, sua maturidade intelectual era patente já aos quinze anos de idade, quando se encarregou de revisar algumas obras jurídicas de Jeremy Bentham. Aos dezessete anos publicou seu primeiro artigo. Nesta mesma época, começou a trabalhar sob as ordens de seu pai nos escritórios da Companhia das Índias Orientais. Conquistava assim uma colocação capaz de lhe assegurar estabilidade financeira e o tempo necessário para suas atividades intelectuais.

Boa parte da obra de Stuart Mill consiste em resenhas e artigos publicados em periódicos. Seu primeiro livro, *Lógica*, veio a público em 1843. Como os demais livros posteriormente publicados, esta obra alcançou grande popularidade, ficando conhecida inclusive fora dos círculos intelectuais. Cinco anos mais tarde, em 1848, Mill publicou *Princípios de economia política*. Outras obras importantes de Stuart Mill são *Sobre a liberdade* (1859), *Considerações sobre o governo representativo* (1861), *Utilitarismo* (1863) e *A sujeição da mulher* (1869).

A popularidade de Mill como escritor político e seu interesse pelas questões políticas mais prementes de sua época levaram-no a participar mais diretamente da política. Em 1865, Stuart Mill foi eleito como representante por Westminster para o Parlamento. Entretanto, sua carreira política foi breve. Stuart Mill não conseguiu se reeleger em 1868. Derrotado, Mill retirou-se para Avignon, na França, onde permaneceu até sua morte.

Um novo liberalismo

Em um artigo recentemente publicado, Norberto Bobbio[3] propôs que todo o problema político pode ser sempre abordado segundo duas perspectivas diametralmente opostas: a do príncipe, na ótica descendente, de quem vê a sociedade "de cima"; e a perspectiva popular, ascendente, de quem é alvo do poder. Sem dúvida, estas duas posições podem ser tomadas como extremos de um contínuo no qual poderiam ser ordenadas todas as obras de reflexão sobre a política.

A era moderna incorporou uma nova dimensão a esta primeira. Aquela que distingue uma concepção organicista do indivíduo e da sociedade da concepção individualista. O ponto de partida da concepção organicista é a natureza social (e não apenas gregária) do homem. Isto significa que, segundo esta visão, a natureza humana estaria condicionada pela forma com que o indivíduo se insere no agrupamento social. Mais especificamente, para esta concepção, não existe o homem em geral, mas apenas homens social e historicamente determinados. Do ponto de vista analítico, o grupo social vem em primeiro lugar, e as ações humanas têm significado apenas na medida em que espelham características do grupo ou refletem relações entre os grupos.

A concepção individualista, num certo sentido, coloca o homem antes da sociedade e vê nesta última, principalmente na sua instância política, um elemento de artificialidade que não aparece na concepção organicista. Para esta perspectiva de análise, as ações humanas são auto-referenciadas e importam em si mesmas. Por isso, podemos dizer que esta concepção inverte a relação indivíduo-grupo, fazendo do último um reflexo do primeiro. O agregado social é, assim, o produto de uma espécie de soma vetorial das atividades, interesses e impulsos dos indivíduos que o compõem.

Historicamente, a concepção individualista nasceu em polêmica com a concepção organicista. Os argumentos válidos em favor de uma ou de outra são ponderáveis. Entretanto, não é este o local apropriado para o balanço deste debate. Para nós importa verificar que compondo as duas dimensões que apresentamos nos parágrafos anteriores podemos obter um modelo simples porém extremamente útil para a localização da obra de Stuart Mill.

Antes de mais nada, a obra de Mill conduz a teoria liberal da perspectiva descendente para a ascendente. Por este motivo Stuart Mill é por muitos considerado o grande representante do pensamento liberal democrático do século passado. Com Mill, o liberalismo despe-se de seu ranço conservador, defensor do voto censitário e da cidadania restrita, para incorporar em sua agenda todo um elenco de reformas que vão desde o voto universal até a emancipação da mulher. Na obra de Mill podemos acompanhar um esforço articulado e coerente para enquadrar e responder as demandas do movimento operário inglês.

De certa forma, a obra de Mill pode ser tomada como um compromisso entre o pensamento liberal e os ideais democráticos do século XIX. O fundamento deste compromisso está no reconhecimento de que a participação política não é e não pode ser encarada como um privilégio de poucos. E está também na aceitação de que, nas condições modernas, o trato da coisa pública diz respeito a todos. Daí a preocupação de Mill em dotar o estado liberal de mecanismos capazes de institucionalizar esta participação ampliada.

Em Mill, não se trata apenas de acomodar-se ao inevitável. A incorporação dos segmentos populares é para ele a única via possível para salvar a liberdade inglesa de ser presa dos interesses egoístas da próspera classe média. O voto para Mill não é um direito natural. Antes, o voto é uma forma de poder, que deve ser estendido aos trabalhadores para que estes possam defender seus direitos e interesses no mais puro sentido que o liberalismo atribui a esta expressão:

> Não devem existir párias em uma sociedade adulta e civilizada. [...] As pessoas que, sem consulta prévia, se apoderam de poderes ilimitados sobre os destinos dos outros degradam os seus semelhantes. [...] É natural que os que são assim degradados não sejam tratados com a mesma justiça que os que dispõem de uma voz. Os governantes e as classes governantes têm a necessidade de levar em consideração os interesses e os desejos dos que exercem o direito de voto; mas os interesses e os desejos dos que não o exercem está a seu critério atendê-los ou não, e, por mais honestamente intencionados que sejam, geralmente estão ocupados demais com o que devem levar em consideração para terem tempo para se preocupar com o que podem negligenciar impunemente.[4]

Entretanto precisamos nos acautelar para não vermos em Stuart Mill um pensador democrata radical. Para ele, a tirania da maioria é tão odiosa quanto a da minoria. Isto porque ambas levariam à elaboração de leis baseadas em interesses classistas. Um bom sistema representativo é aquele que não permite "que qualquer interesse seccional se torne forte o suficiente para prevalecer contra a verdade, a justiça e todos os outros interesses seccionais juntos".[5]

Tendo em vista alcançar estes resultados, Mill propõe duas medidas. Em primeiro lugar, a adoção do sistema eleitoral proporcional, que garantiria a representação das minorias, mesmo quando estas se encontrassem dispersas em vários distritos, não representando a maioria em nenhum deles.

Em segundo lugar, a adoção do voto plural. Para Mill, os votos deveriam ser contados com pesos diferentes, dependendo de quem os tivesse dado. O argumento em favor desta medida é sutil. Na medida em que os interesses privados tendem a se polarizar em dois grandes blocos, qual seja, o das classes proprietárias e o dos trabalhadores assalariados, é necessário que o fiel da balança esteja nas mãos de um terceiro grupo, que por suas condições específicas esteja pessoalmente comprometido com a justiça: as elites culturais. Para que a influência destas elites seja real, argumenta Mill, o peso de seus votos deve ser superior a 1.[6]

Indivíduo e liberdade

Para compreendermos o valor que Mill atribui à democracia, é necessário observar com mais atenção a sua concepção de sociedade e indivíduo. E aqui chegamos à segunda dimensão de nosso modelo: o individualismo de Mill.

A posição de Stuart Mill sobre estas questões tem raízes na concepção utilitarista defendida por Bentham e James Mill. Para estes dois autores, a realidade da economia de mercado constitui-se num paradigma teórico para a construção de seus modelos de sociedade e de indivíduo. Desta forma, a natureza humana parece-lhes essencialmente pragmática. O homem é um maximizador do prazer e um minimizador do sofrimento. A sociedade é o agregado de consciências autocentradas e independentes, cada qual buscando realizar seus desejos e impulsos. O bem-estar pode ser calculado para qualquer homem subtraindo-se o montante de seu sofrimento do valor bruto de seu prazer. Prazer, dor, felicidade e ventura são aqui tomados em um sentido quantitativo radical. É possível assim se chegar a um cálculo da felicidade da sociedade, obtido através do somatório dos resultados destas operações para cada indivíduo. O bom governo será aquele capaz de garantir o maior volume de felicidade líquida para o maior número de cidadãos. Para cada ação ou questão política, é sempre possível aplicar este raciocínio para avaliar a "utilidade" de seus resultados.

Stuart Mill retém em sua obra o princípio básico do utilitarismo, que vê no bem-estar assegurado o critério último para a avaliação de qualquer governo ou sociedade. Entretanto, estabelece uma distinção fundamental que o levará a trilhar caminhos opostos daqueles advogados por seus mestres. Para Stuart Mill, a primeira dificuldade está em se tomar a felicidade como algo passível de mensuração puramente quantitativa. Na avaliação desta dimensão da natureza humana intervém um elemento qualitativo que lhe é intrínseco. É justamente esta a porta por onde Mill introduz uma alteração radical na concepção sobre a natureza do homem. O Homem é um ser capaz de desenvolver suas capacidades. E, ademais, faz parte de sua essência a necessidade deste desenvolvimento.

Temos assim um modelo progressivo da natureza humana e um critério novo para a aferição de um bom governo: "O grau em que ele tende a aumentar a soma das boas qualidades dos governados, coletiva e individualmente".[7] E aqui funda-se a utilidade da democracia e da liberdade. O governo democrático é melhor

porque nele encontramos as condições que favorecem o desenvolvimento das capacidades de cada cidadão:

> É um grande estímulo adicional à auto-independência e à autoconfiança de qualquer pessoa o fato de saber que está competindo em pé de igualdade com os outros, e que seu sucesso não depende da impressão que puder causar sobre os sentimentos e as disposições de um corpo do qual não faz parte. Ser deixado fora da Constituição é um grande desencorajamento para um indivíduo e ainda maior para uma classe. [...] O efeito revigorante da liberdade só atinge seu ponto máximo quando o indivíduo está, ou se encontra em vias de estar, de posse dos plenos privilégios de cidadão.[8]

Foi justamente na defesa desta liberdade que Mill escreveu aquela que pode ser considerada sua obra maior: *On liberty* (*Sobre a liberdade*). O argumento central desta obra assenta-se numa proposição bastante simples, mas que até hoje não perdeu seu timbre de novidade. O elogio da diversidade e do conflito como forças matrizes por excelência da reforma e do desenvolvimento social.

Com a perspicácia que lhe é característica, Mill aponta para o fato de que uma sociedade livre, na medida mesmo em que propicia o choque das opiniões e o confronto das idéias e propostas, cria condições ímpares para que "a justiça e a verdade" subsistam. Desta forma, garante-se, através do conflito, o progresso e a auto-reforma da sociedade. Em sociedades não livres (como a chinesa, nos diria Mill), a reforma e o desenvolvimento social só podem aparecer como fruto do acaso ou de esforços intermitentes levados a cabo por déspotas mais ou menos esclarecidos. Para Mill, a liberdade não é um direito natural. Como utilitarista, ele recusa a teoria dos direitos naturais. Mas a liberdade também não é um luxo que interesse apenas a uma minoria esclarecida. É antes de mais nada o substrato necessário para o desenvolvimento de toda a humanidade. E o é principalmente porque ela torna possível a manifestação da diversidade, a qual, por sua vez, é o ingrediente necessário para se alcançar a verdade.

Na obra de Mill encontramos, portanto, a pré-história de duas noções muito caras à ciência política contemporânea: a defesa do pluralismo e da diversidade societal contra as interferências do Estado e da opinião pública (esta última, a tirania da "opinião prevalecente", a pior, porque mais sistemática e cotidiana); e a perspectiva de sistemas abertos, multipolares, onde a administração do dissenso predomine sobre a imposição de consensos amplos. Por estes e ainda outros motivos, sua leitura é sempre uma surpresa agradável para o leitor que o enfrente desarmado dos preconceitos que costumam cercar os textos clássicos do liberalismo.

Notas

1 *Da revolução industrial inglesa ao imperialismo*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978. p. 13.

2 Ibidem, p. 16.

3 A democracia e o poder invisível. In: ____. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. p. 87-106.

4 MILL, J. S. *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília, UnB, 1981. p. 89.

5 Idem, ibidem, p. 69.

6 Uma boa resposta a este argumento pode ser encontrada em Gramsci: "Mas a verdade é que, de modo nenhum, o número constitui a 'lei suprema', nem o peso da opinião de cada eleitor é exatamente igual. [...] [Com o voto] mede-se exatamente a eficácia e a capacidade de expansão e persuasão das opiniões de alguns, de minorias ativas, das elites, das vanguardas etc. [...] Logo, não se trata de quem 'tem muito' intelectualmente sentir-se reduzido ao nível do último analfabeto, mas de quem presume ter muito e pretende arrebatar ao homem 'qualquer' inclusive aquela fração infinitesimal de poder que ele possui para decidir sobre o curso da vida estatal". (*Maquiavel*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968. p. 89.)

7 MILL, J. S. Op. cit., p. 19.

8 Idem, ibidem, p. 37.

TEXTOS DE STUART MILL

Sobre a liberdade*

Capítulo I — Introdução

O assunto deste ensaio não é a assim chamada Liberdade da Vontade, tão desgraçadamente oposta à doutrina erroneamente intitulada Necessidade Filosófica, mas a Liberdade Civil ou Liberdade Social: a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo. Uma questão raramente colocada, e mesmo dificilmente discutida, em termos gerais, mas que influencia profundamente as controvérsias práticas contemporâneas pela sua presença latente e que provavelmente logo se fará reconhecida como a questão vital do futuro. Ela está tão longe de ser nova que, num certo sentido, dividiu a humanidade quase desde as eras mais remotas; mas no estágio de progresso no qual as parcelas mais civilizadas da espécie agora entraram, ela se apresenta sob novas condições e exige um tratamento diferente e mais fundamental.

A luta entre a liberdade e a autoridade é a característica mais conspícua nas frações da história com as quais nos familiarizamos mais primitivamente, em particular naquelas da Grécia, Roma e Inglaterra. Mas na Antigüidade esta contenda se dava entre súditos, ou algumas classes de súditos e o governo. Por liberdade se entendia proteção contra a tirania dos governantes políticos. Os governantes eram concebidos (exceto em alguns dos governos populares da Grécia) como estando numa posição necessariamente antagônica ao povo ao qual governavam. Consistiam em um governante único, ou uma tribo ou casta governante, que derivava sua autoridade da

* Extraído de: MILL, J. S. *Utilitarism, on liberty and representative government.* London, Dent & Sons, 1968. p. 122-218. Tradução de Cid Knipell Moreira.

herança ou conquista e que, em todo caso, não a mantinha pela vontade dos governados e cuja supremacia os homens não ousavam ou talvez não desejavam contestar, quaisquer que fossem as precauções que pudessem ser tomadas contra o seu exercício opressivo. Seu poder era encarado como necessário mas também como altamente perigoso; como uma arma que tentariam usar tanto contra seus súditos quanto contra inimigos externos. Para evitar que os membros mais fracos da comunidade fossem vitimados por abutres inumeráveis, era indispensável que houvesse um animal de rapina mais forte que o resto, encarregado de subjugá-los. Mas como o rei dos abutres não estaria menos inclinado a fazer vítimas no rebanho do que qualquer uma das hárpias menores, era indispensável estar numa atitude perpétua de defesa contra seu bico e garras. Desta forma, o objetivo dos patriotas era fixar limites ao poder, os quais o governante deveria obedecer para exercê-lo sobre a comunidade; e esta limitação era o que eles entendiam por liberdade. Isto era feito de duas formas. Primeiro, pela obtenção de um reconhecimento de certas imunidades, as chamadas liberdades ou direitos políticos, que devia ser encarado como uma brecha no dever para o governante infringir e que, se ele de fato infringisse, tinha-se como justificável a resistência específica ou a rebelião geral. Uma segunda, e em geral um expediente mais tardio, era o estabelecimento de obstáculos constitucionais, pelos quais o consentimento da comunidade, ou de um grupo da mesma espécie que se supunha representar seus interesses, tornava-se uma condição necessária a alguns dos atos mais importantes do poder dirigente. Quanto ao primeiro de tais modos de limitação, na maioria dos países europeus, o poder governante era mais ou menos compelido a se submeter. Tal não era o caso em relação ao segundo, que, para ser efetivado ou — no caso de já estar estabelecido em algum nível — para ser mais completamente realizado, tornava-se, por toda parte, a principal meta dos amantes da liberdade. E, na medida em que a humanidade se comprazia em combater um inimigo por meio de outro, e em ser governada por um senhor, sob a condição de se garantir mais ou menos eficazmente contra sua tirania, não levava suas aspirações para além deste ponto.

Contudo, no curso das atividades humanas, chegou um tempo em que os homens pararam de supor, como uma necessidade da natureza, o fato de que seus governantes devessem ser um poder independente e oposto aos seus interesses. Pareceu-lhes muito melhor que os vários magistrados do Estado deveriam ser seus inqui-

linos ou delegados, destituíveis segundo a sua vontade. Parecia que apenas desta forma poderiam ter segurança completa de que jamais se abusariam dos poderes de governo em seu prejuízo. Gradativamente, esta nova demanda por governantes eletivos e temporários tornou-se o objetivo dominante dos esforços do partido popular, onde quer que um tal partido existisse, e substituiu, numa considerável extensão, os esforços anteriores para limitar o poder dos governantes. À medida que prosseguia a luta para fazer com que o poder governante emanasse da escolha periódica dos governados, algumas pessoas começaram a pensar que demasiada importância tinha sido atribuída à limitação do poder em si mesmo. *Isto* (parecia que) era um recurso contra governantes cujos interesses eram habitualmente contrários aos do povo. O que agora se desejava era que os governantes estivessem identificados com o povo e que seu interesse e vontade fossem o interesse e a vontade da nação. A nação não necessitava ser protegida contra sua própria vontade. Não havia por que temer a sua tirania sobre si mesma. Ao deixar que os governantes fossem efetivamente responsáveis diante dela e prontamente destituíveis por ela, ela teria condições de lhes confiar o poder cujo uso ela própria poderia determinar. O poder dos governantes não era senão o próprio poder da nação, concentrado e numa forma conveniente ao seu exercício. [...]

Porém, nas teorias políticas e filosóficas, tanto quanto nas pessoas, o sucesso revela defeitos e enfermidades cujo fracasso pode ter escapado à observação. A noção de que o povo não tem nenhuma necessidade de limitar seu poder sobre si mesmo podia parecer axiomática quando o governo popular era uma coisa apenas imaginada ou lida como tendo existido em algum período distante do passado. [...] Contudo, com o tempo, uma república democrática passou a ocupar uma parcela ampla da superfície da terra e se fez sentir como um dos membros mais poderosos da comunidade das nações; e o governo eletivo e responsável tornou-se sujeito a observações e críticas que ficam à espera de um grande acontecimento. Agora se percebia que tais expressões como "autogoverno" e "o poder do povo sobre si mesmo" não expressam a condição real da questão. O "povo" que exerce o poder nem sempre é o mesmo povo com aqueles sobre os quais ele é exercido; e o "autogoverno" de que se fala não é o governo de cada um por si mesmo, mas o de cada um por todo o resto. Além disso, a vontade do povo significa, na prática, a vontade do maior número ou da *parte* mais ativa do povo, da maioria, ou daqueles que conseguem se fazer

aceitos como a maioria; conseqüentemente, o povo *pode* desejar oprimir uma parte de seu número, e são necessárias tantas precauções contra isto como contra qualquer outro abuso do poder. Desta forma, a limitação do poder do governo sobre os indivíduos não perde nada de sua importância quando os mantenedores do poder são regularmente responsáveis perante a comunidade, isto é, perante o seu partido mais forte. Esta concepção das coisas, impondo-se igualmente à inteligência dos pensadores e à inclinação daquelas classes importantes da sociedade européia a cujos interesses reais ou supostos a democracia é adversa, não teve nenhuma dificuldade em se estabelecer; e, nas especulações políticas, "a tirania da maioria" está agora, em geral, incluída entre os males contra os quais a sociedade exige que se esteja em guarda.

Tal como outras tiranias, a tirania da maioria a princípio foi, e ainda é, vulgarmente encarada com temor, principalmente na sua operação através dos atos das autoridades públicas. Entretanto, pessoas de reflexão perceberam que quando a própria sociedade é o tirano — sociedade concebida coletivamente sobre os indivíduos separados que a compõem — os seus meios de tiranizar não se restringem aos atos que ela pode praticar pelas mãos de seus funcionários políticos. A sociedade pode executar e de fato executa suas próprias ordens; e se ela emite ordens erradas em lugar de ordens certas — ou nenhuma ordem em assuntos nos quais não deve se intrometer — ela pratica uma tirania social mais pavorosa do que muitos tipos de opressão política, uma vez que — embora nem sempre apoiada por tais penalidades extremas — deixa menos recursos de se escapar, penetrando muito mais profundamente nos detalhes da vida e escravizando a própria alma. Desta forma, a proteção contra a tirania do magistrado não é o bastante: é necessária também a proteção contra a tirania da opinião e sentimento dominantes; contra a tendência da sociedade a impor, por outros meios além das penalidades civis, suas próprias idéias e práticas como regras de conduta sobre aqueles que delas discordam; a acorrentar o desenvolvimento e, se possível, evitar a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus caminhos e a obrigar a todos os caracteres a se confeccionarem no seu próprio modelo. Existe um limite para a interferência legítima da opinião coletiva sobre a independência individual: encontrar este limite e protegê-lo contra a invasão é tão indispensável a uma boa condução das atividades humanas quanto a proteção contra o despotismo político.

Mas, embora não seja provável que esta proposição seja contestada em termos gerais, a questão prática de onde colocar o limite — como realizar o ajuste adequado entre a independência individual e o controle social — é um assunto sobre o qual quase tudo está para ser feito. Tudo o que torna a existência válida para qualquer um depende do reforço das restrições sobre as ações de outras pessoas. Desta forma, algumas regras de conduta devem ser impostas, em primeiro lugar, pela lei e, em muitas coisas que não são matéria adequada à operação da lei, pela opinião. O que tais regras deveriam ser é a questão principal nos negócios humanos. [...]

As pessoas estão acostumadas a acreditar — e têm sido encorajadas nesta crença por alguns que aspiram à condição de filósofos — que seus sentimentos, em assuntos desta natureza, são melhores do que razões e interpretam as razões como desnecessárias. O princípio prático que as orienta em suas opiniões sobre a regulação da conduta humana é o sentimento no espírito de cada pessoa de que todo mundo deveria ser levado a agir como ela — e aqueles com quem ela simpatiza — gostaria que agisse. De fato, ninguém admite a si mesmo que seu padrão de julgamento é o seu próprio gosto; mas uma opinião sobre um ponto de conduta, não apoiada por razões, pode significar apenas a preferência de uma pessoa; e se as razões, quando são dadas, são um mero apelo a uma preferência similar sentida por outras pessoas, é ainda apenas o gosto de muitas pessoas em lugar do de uma. Entretanto, para um homem comum, a sua própria preferência, assim sustentada, não é somente uma razão perfeitamente satisfatória, mas a única que ele geralmente tem para qualquer uma de suas noções de moralidade, gosto ou propriedade, que não estão escritas expressamente em seu credo religioso e mesmo em sua linha mestra na interpretação deste. Conseqüentemente, as opiniões dos homens sobre o que é louvável ou condenável são afetadas por todas as causas multivariegadas que influenciam os seus desejos em relação à conduta dos outros e que são tão numerosas quanto aquelas que determinam seus desejos sobre qualquer outro assunto. Algumas vezes sua razão — outras vezes seus preconceitos ou superstições: freqüentemente suas preferências sociais, não raro suas preferências anti-sociais, sua inveja ou ciúme, sua arrogância ou desdém; mas, o mais comumente, seus desejos ou receios por si próprios — seu legítimo ou ilegítimo auto-interesse. Onde quer que haja uma classe ascendente, uma grande parcela da moralidade do país emana de seus interesses de classe e de seus sentimentos de superioridade de classe. A moralidade entre espartanos e escravos, entre colonos e negros, entre príncipes e vassalos, entre nobres e plebeus,* entre homens e mulheres, na maioria das vezes, tem sido a criação desses interesses e sentimentos de classe: e as opiniões assim geradas, por sua vez, reagem sobre os sentimentos morais dos membros da classe ascendente e sobre suas inter-relações. Por outro lado, onde uma classe anteriormente ascendente perdeu sua ascendência, ou onde sua ascendência é impopular, as opiniões morais dominantes freqüentemente produzem a marca de uma impaciente aversão da superioridade. Um outro grande princípio determinante das regras de conduta, ao mesmo tempo em ato e em abstenção, que tem sido reforçado pela lei ou pela opinião, é o servilismo da humanidade em relação às supostas preferências ou aversões de seus senhores temporais ou de seus deuses. Este servilismo, embora essencialmente egoísta, não é hipocrisia; ele gera sentimentos perfeitamente genuínos de ódio e faz com que os homens queimem magos e heréticos. Entre tantas influências mais inferiores, é claro que os interesses gerais e óbvios da sociedade tiveram uma participação, e bem grande, na condução dos sentimentos morais: menos, contudo, como um motivo racional e por sua própria conta do que como uma conseqüência das simpatias e antipatias que deles derivavam. [...]

Os afetos e desafetos da sociedade, ou de uma parcela poderosa dela, são, assim, o principal fator que, na prática, tem determinado as regras estabelecidas para observância geral, sob as penas da lei ou da opinião. E, em geral, aqueles que estão, em pensamento e sentimento, à frente da sociedade, têm tornado esta situação inatacável em princípio, conquanto possam ter entrado em conflito com ela em alguns de seus detalhes. [...]

[...] Preferiram se esforçar por alterar os sentimentos da humanidade em relação a pontos específicos sobre os quais eles próprios eram heréticos, em lugar de comungarem com os heréticos em geral pela causa em defesa da liberdade. O único caso em que o ponto de vista mais elevado tem sido assumido em princípio e mantido com coerência apenas por algum indivíduo aqui e acolá é o da crença religiosa: um caso instrutivo em muitos sentidos e o bastante para compor um exemplo mais notável da falibilidade daquilo que é chamado de senso moral: pois o *odium theologicum*, num fanático sincero, é um dos mais inequívocos casos de sentimento moral. Aqueles que primeiro quebraram o jugo daquilo que se auto-intitu-

* Em francês, no original (*roturiers*). (N. T.)

lava a Igreja Universal em geral estavam tão pouco inclinados a admitir a diferença de opinião religiosa quanto aquela própria igreja. Mas quando passou o calor do conflito, sem dar uma vitória completa a qualquer das facções, e cada igreja ou seita foi levada a limitar suas esperanças de manter a posse do terreno que já havia ocupado, as minorias, percebendo que não tinham nenhuma chance de se tornar maiorias, viram-se na necessidade de implorar àqueles, aos quais não puderam converter, a permissão para diferir. Conseqüentemente, é quase exclusivamente sobre este campo de batalha que os direitos do indivíduo contra a sociedade têm sido afirmados sobre amplas bases de princípio e que a pretensão da sociedade em exercer a autoridade sobre os dissidentes tem sido abertamente contestada. [...]

O objetivo deste ensaio é afirmar um princípio muito simples e, como tal, capaz de governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no sentido da compulsão e do controle, sejam os meios empregados a força física na forma de penalidades legais ou a coerção moral da opinião pública. Este princípio é o de que o único fim para o qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer fração de seu número é a autoproteção. O único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada e contra a sua vontade é o de evitar danos aos demais. O seu bem próprio, seja ele físico ou moral, não é uma justificativa suficiente. Ele não pode ser legitimamente compelido a fazer ou a abster-se de fazer algo porque será melhor para ele assim, porque isto o fará mais feliz, porque, segundo as opiniões dos demais, seria prudente, ou mesmo certo, assim fazer. Estas são boas razões para admoestá-lo, ou para discutir com ele, ou persuadi-lo, ou rogar-lhe, mas não para compeli-lo ou para infligir-lhe qualquer dano caso ele proceda diferente. Para que isto se justifique, a conduta da qual é desejável dissuadi-lo deve ter a intenção de provocar danos a alguém mais. A única parte da conduta de alguém, pela qual este é responsável perante a sociedade, é aquela que diz respeito aos demais. Naquilo que concerne meramente a si mesmo, a sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano. [...]

É oportuno afirmar que abro mão de qualquer vantagem que poderia ser atribuída ao meu argumento a partir da idéia do direito abstrato, como uma coisa independente da utilidade. Encaro a utilidade como o último recurso em todas as questões éticas; mas ela deve ser utilidade no sentido mais amplo, fundada sobre os interesses permanentes de um homem enquanto um ser progressivo. Estes interesses, insisto, autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo apenas em relação àquelas ações de cada um que dizem respeito ao interesse dos demais. Se alguém pratica um ato prejudicial aos outros, existe um caso de *prima facie* para puni-lo pela lei ou — onde as penalidades legais não são seguramente aplicáveis — pela desaprovação geral. Existem também muitos atos positivos em benefício dos outros que ele pode ser legitimamente compelido a realizar, tais como: prestar testemunho numa corte de justiça, dar sua justa cota de participação na defesa comum ou em qualquer outro trabalho conjunto necessário ao interesse da sociedade da qual desfruta a proteção e realizar certos atos de beneficência individual, como o de salvar a vida do próximo, interpor-se para proteger o indefeso contra o maltrato, enfim, coisas que sempre sejam dever óbvio de um homem fazer e que podem legitimamente responsabilizá-lo perante a sociedade por não fazê-las. Uma pessoa pode provocar danos às demais não apenas por suas ações mas por sua inação e, em qualquer dos casos, ela é, diante delas, legitimamente responsabilizável pela injúria. É verdade que este último caso exige um exercício muito mais cauteloso de coerção do que o primeiro. Fazer com que qualquer um seja responsável pelo mal que fizer aos outros é a regra; fazer com que seja responsável por não evitar o mal é, comparativamente falando, a exceção. Entretanto, existem muitos casos bastante claros e bastante graves que justificam esta exceção. Em todas as coisas que dizem respeito às relações externas do indivíduo, ele é *de jure* responsável perante aqueles cujos interesses estão envolvidos e, se necessário, perante a sociedade enquanto protetora destes. Freqüentemente, existem boas razões para não lhe atribuir a responsabilidade; mas estas razões devem derivar dos trâmites especiais do caso: seja porque é um tipo de situação na qual é totalmente previsível que ele aja melhor quando deixado à sua própria discrição do que quando controlado em algum sentido em que a sociedade tenha tal poder; ou porque a tentativa de exercer o controle produziria outros males, maiores do que aqueles que evitaria. Quando razões como estas impedem a atribuição de responsabilidade, a consciência do próprio agente deveria subir ao tribunal vazio e proteger aqueles interesses alheios que não têm nenhuma proteção

externa e julgar a si mesmo o mais rigidamente possível, porque o caso não admite que ele seja responsabilizado perante o julgamento de seus semelhantes.

Mas há uma esfera de ação na qual a sociedade, enquanto distinta do indivíduo, tem, quando muito, apenas um interesse indireto: a que abrange toda aquela parcela da vida e conduta de uma pessoa que afeta apenas a si mesma, ou, se também afeta outras, apenas o faz a partir de seu livre, voluntário e inequívoco consentimento e participação. Quando digo apenas a si mesmo, quero dizer diretamente e em primeira instância, pois o que quer que afete a si mesmo pode afetar a outros através de si mesmo, e a objeção que pode ser levantada sobre esta contingência será considerada em seguida. É esta, então, a esfera adequada à liberdade humana. Compreende, inicialmente, o domínio interno da consciência: exigir liberdade de consciência no sentido mais abrangente, liberdade de pensamento e sentimento, absoluta liberdade de opinião e sentimento sobre todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. A liberdade de expressar e publicar opiniões pode parecer se enquadrar em um princípio diferente, uma vez que pertence àquela parte da conduta de um indivíduo que envolve outras pessoas. Mas, tendo quase tanta importância quanto a própria liberdade de pensamento e apoiando-se em grande parte sobre as mesmas razões, é praticamente inseparável daquela. Em segundo lugar, o princípio exige liberdade de gostos e ocupações, de construir o plano de nossa vida que se adeque a nosso próprio caráter, de fazer como preferirmos, sujeitos às conseqüências possíveis, tais como possam advir, sem impedimento de nossos semelhantes, na medida em que o que fizermos não os prejudique, mesmo se eles acharem nossa conduta tola, perversa ou errada. Em terceiro lugar, a partir desta liberdade de cada indivíduo, segue-se a liberdade, dentro dos mesmos limites, de associação entre os indivíduos, liberdade para se unir, por qualquer propósito que não envolva prejuízo aos demais: desde que as pessoas associadas sejam adultas e não constrangidas ou enganadas.

Nenhuma sociedade na qual tais liberdades não estejam inteiramente respeitadas é livre, qualquer que possa ser sua forma de governo, e ninguém é completamente livre naquela em que elas não existam absolutas e irrestritas. A única liberdade que merece este nome é a de perseguir nosso próprio bem à nossa própria maneira, até o ponto em que não tentemos privar os demais das suas, ou impedir seus esforços em obtê-las. Cada um é o guardião adequado

da sua própria saúde, seja corporal, *ou* mental e espiritual. Os homens são mais beneficiados por se permitirem, reciprocamente, viver como lhes parece bom do que por obrigarem cada um a viver como parece bom aos restantes.

Embora esta doutrina não seja propriamente nova e, para algumas pessoas, possa ter o ar de um truísmo, não existe nenhuma doutrina que afirme mais diretamente a oposição à tendência geral da opinião e prática correntes. Na tentativa (segundo a sua compreensão) de obrigar as pessoas a se conformarem, tanto às suas noções de virtude pessoal quanto às de virtude social, a sociedade tem despendido exatamente o mesmo esforço. As comunidades antigas julgavam-se no direito de praticar — e nisso eram apoiadas pelos filósofos clássicos — a regulamentação, pela autoridade pública, de cada esfera da conduta privada, na base de que o Estado tinha um profundo interesse na totalidade da disciplina corporal e mental de cada um de seus cidadãos. Um modo de pensar que pode ter sidc admissível em pequenas repúblicas circundadas por inimigos poderosos, em perigo constante de serem subvertidas pelo ataque estrangeiro ou pela comoção interna, e para as quais mesmo um curto intervalo de relaxamento da energia e do autocontrole podia ser tão facilmente fatal que eles não podiam se permitir esperar pelos efeitos salutares permanentes da liberdade. No mundo moderno, o tamanho maior das comunidades políticas e, acima de tudo, a separação entre a autoridade espiritual e temporal (que colocava a direção das consciências dos homens em mãos diferentes daquelas que controlavam seus afazeres terrenos) impedem tão grande interferência pela lei nos detalhes da vida privada. Mas os instrumentos da repressão moral contra a divergência da opinião reinante têm sido até mais tenazmente manipulados sobre o respeito próprio do que sobre questões sociais. A religião, o mais poderoso dos elementos que têm entrado na formação da opinião moral, tem sido quase sempre governada ora pela ambição de uma hierarquia que busca o controle sobre cada departamento da conduta humana, ora pelo espírito do puritanismo. E alguns daqueles reformadores modernos que se colocaram em radical oposição às religiões do passado não ficaram de modo algum atrás, seja das igrejas, seja das seitas, nas suas asserções sobre o direito de dominação espiritual: o Sr. Comte, particularmente, cujo sistema social, tal como se depreende do seu *Système de politique positive*, almeja estabelecer (embora mais por dispositivos morais do que legais) um despotismo da sociedade sobre o indivíduo, superando qualquer coisa já contemplada no modelo político do mais rígido disciplinador dos filósofos clássicos.

À parte os dogmas peculiares de pensadores individuais, há também pelo mundo afora uma tendência crescente a dilatar indevidamente os poderes da sociedade sobre o indivíduo, tanto pela força da opinião quanto até mesmo pela da legislação e, na medida em que a tendência de todas as transformações que estão ocorrendo no mundo é a de fortalecer a sociedade e diminuir o poder do indivíduo, esta invasão não é um dos males que tendem espontaneamente a desaparecer mas, ao contrário, a crescer mais e mais terrivelmente. A disposição da humanidade, seja enquanto governantes, seja enquanto concidadãos, em impor suas próprias opiniões e inclinações como uma regra de conduta para os demais é tão energicamente apoiada por alguns dos melhores e alguns dos piores sentimentos peculiares à natureza humana que dificilmente pode sequer ser mantida sob restrição por nada que não seja a vontade do poder; e, como o poder não está declinando mas crescendo, a menos que possa se erigir uma forte barreira de convicção moral contra a injúria, devemos, nas atuais circunstâncias mundiais, esperar vê-la aumentar.

Capítulo II — Da liberdade de pensamento e discussão

É de esperar que já se foi o tempo em que seria necessária alguma defesa da "liberdade de imprensa" como uma das garantias contra o governo corrupto ou tirânico. Podemos supor que nenhum argumento é agora necessário contra a permissão de que um legislativo ou um executivo, não identificados com os interesses do povo, prescreva opiniões a este e determine que doutrinas ou que argumentos lhe seriam permitido ouvir. Além disso, este aspecto da questão tem sido tão freqüente e triunfantemente reforçado por escritores anteriores que não é particularmente necessário insistir aqui sobre ele. Embora a lei da Inglaterra a respeito da imprensa seja hoje tão servil quanto o era na época dos Tudors, existe pouco perigo de que ela seja realmente revigorada contra a discussão política, exceto durante algum pânico temporário, quando o temor da insurreição afastar ministros e juízes de sua correção; e em termos gerais, em regimes constitucionais, não é de temer que o governo, inteiramente responsável ou não perante o povo, procure com

freqüência controlar a expressão da opinião, exceto quando, ao assim fazer, tornar-se o órgão da intolerância geral do público. Suponhamos, desta forma, que o governo esteja totalmente em harmonia com o povo e nunca pense em exercer qualquer poder de coerção, a menos que em concordância com o que ele concebe como a voz do povo. Porém, eu contesto o direito do povo em exercer tal coerção, seja por si mesmo ou através de seu governo. O poder em si mesmo é ilegítimo. O melhor governo não tem mais direito a ele que o pior. Ele é tão pernicioso ou mais quando exercido de conformidade com a opinião pública do que quando em oposição a esta. Se toda a humanidade menos um fosse de uma opinião e apenas uma pessoa fosse de opinião contrária, a humanidade não estaria mais justificada em silenciar esta pessoa do que ela, se tivesse o poder, estaria justificada em silenciar a humanidade. Se uma opinião fosse uma posse pessoal válida apenas ao seu possuidor, se o fato de ser privado de sua posse fosse simplesmente um dano privado, faria alguma diferença o dano ser infligido apenas sobre umas poucas pessoas ou sobre muitas. Mas o dano peculiar de silenciar a expressão de uma opinião é o de que se está roubando a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração atual e ainda mais aqueles que discordam da opinião do que aqueles que a sustentam. Se a opinião é correta, eles são privados da oportunidade de trocar o erro pela verdade; se é errônea, eles perdem — o que é quase um tão grande benefício — a percepção mais clara e a impressão mais vívida da verdade, produzidas por sua colisão com o erro.

É necessário considerar separadamente estas duas hipóteses, tendo cada uma delas uma ramificação distinta do argumento que lhe corresponde. Não podemos nunca estar certos de que a opinião que estamos tentando sufocar seja uma opinião falsa e, se estivéssemos certos, sufocá-la seria ainda um mal.

Primeiro: a opinião, que se tenta suprimir pela autoridade, possivelmente é verdadeira. É claro que aqueles que tentam suprimi-la negam sua verdade, mas eles não são infalíveis. Não têm nenhuma autoridade para decidir a questão por toda a humanidade e excluir todas as outras pessoas dos meios de julgar. Recusar uma audiência a uma opinião, porque estão certos de que ela é falsa, é assumir que *sua* certeza é o mesmo que certeza *absoluta*. Todo silenciamento de discussão é uma pretensão de infalibilidade. Pode-se admitir que

a sua condenação se baseia neste argumento vulgar, que não é pior por ser vulgar.

Infelizmente para o bom senso da humanidade, o fato de sua falibilidade no julgamento prático está longe de suportar o peso que sempre lhe é permitido na teoria; pois, enquanto todo mundo se sabe falível, poucos consideram necessário tomar quaisquer precauções contra sua própria falibilidade ou admitir a suposição de que qualquer opinião, da qual se sintam muito certos, possa ser um dos exemplos do erro ao qual admitem estar sujeitos. Os príncipes absolutos, ou outros que estão acostumados à deferência ilimitada, usualmente sentem esta confiança completa em suas próprias opiniões a respeito de quase todos os assuntos. Pessoas mais adequadamente situadas, que às vezes ouvem suas opiniões questionadas e que não estão totalmente desacostumadas de serem corrigidas quando estão erradas, depositam a mesma confiança irrestrita apenas naquelas de suas opiniões que são partilhadas por todos que as circundam, ou a quem habitualmente acatam; pois, em relação à necessidade que um homem tem de segurança em seu próprio julgamento solitário, ele usualmente se apóia, com confiança implícita, sobre a infalibilidade do "mundo" em geral. E o mundo, para cada indivíduo, significa a parte com a qual ele entra em contato: seu partido, sua seita, sua igreja, sua classe social. Comparativamente, um homem pode ser considerado quase liberal e espiritualmente aberto, mas para ele isto não significa nada tão abrangente quanto seu próprio país ou sua própria época. Tampouco sua fé nesta autoridade coletiva é absolutamente abalada pela sua consciência de que outras épocas, países, seitas, igrejas, classes e partidos pensavam e ainda agora pensam exatamente o inverso. Ele transfere para seu próprio mundo a responsabilidade de estar com a razão contra os mundos discordantes das outras pessoas, e nunca se perturba pelo fato de que um mero acidente tem decidido qual desses mundos numerosos é o objeto de sua confiança e de que as mesmas causas que fazem dele um clérigo em Londres fariam dele um budista ou um confucionista em Pequim. Entretanto, é tão evidente em si mesmo, quanto qualquer quantidade de argumento pode fazê-lo, que as épocas não são mais infalíveis que os indivíduos, já que cada época sustentou muitas opiniões que as épocas subseqüentes reputaram não apenas como falsas mas como absurdas; e é igualmente certo que muitas opiniões hoje correntes serão rejeitadas por épocas futuras, tal como muitas, outrora correntes, são rejeitadas pela atual.

[...]

Passemos agora ao segundo ramo do argumento e, desconsiderando a suposição de que qualquer das opiniões consideradas possa ser falsa, assumamo-las como verdadeiras e examinemo-las segundo o mérito do modo pelo qual provavelmente são sustentadas, quando sua verdade não é livre e abertamente discutida. Ainda que involuntariamente uma pessoa, que tem uma forte opinião, possa admitir a possibilidade de que sua opinião possa ser falsa, ela deve ser movida pela consideração de que, ainda que possa ser verdadeira, se ela não for inteira, freqüente e corajosamente discutida, ela será sustentada como um dogma morto e não como uma verdade viva. [...]

Aquele que conhece apenas o seu próprio lado da questão, pouco sabe dela. Suas razões podem ser boas e pode ser que ninguém tenha sido capaz de refutá-las. Mas se ele é igualmente incapaz de refutar as razões do lado contrário, se ele não sabe igualmente quais são, não tem nenhuma base para preferir qualquer uma. A atitude racional para ele seria a suspensão do julgamento, e, a menos que se contente com isto, ou ele é levado pela autoridade ou adota, como a generalidade das pessoas, o lado para o qual sente mais inclinação. Tampouco é suficiente que ele deva ouvir os argumentos dos adversários de seus próprios mestres, apresentados tal como eles os formulam e acompanhados pelo que oferecem como refutações. Esta não é a maneira de fazer justiça aos argumentos ou de trazê-los ao contato real com seu próprio pensamento. Ele deve ser capaz de ouvi-los das pessoas que realmente acreditam neles, que os defendem seriamente e que fazem o máximo que podem por eles. Ele precisa conhecê-los em sua forma mais plausível e persuasiva, deve sentir toda a força da dificuldade com que a concepção verdadeira do assunto tem de se defrontar e de que tem de se livrar. Caso contrário, ele jamais se apossará realmente da parcela de verdade que encontra e remove aquela dificuldade. [...]

Falta falar ainda de uma das principais causas que tornam vantajosa a diversidade de opinião e que continuará a fazê-lo até que a humanidade tenha ingressado num estágio de avanço intelectual que atualmente parece estar a uma distância incalculável. Até agora consideramos apenas duas possibilidades: a de que a opinião considerada possa ser falsa e alguma outra opinião, conseqüente-

mente, verdadeira ou a de que, sendo a opinião verdadeira, é essencial um conflito com o erro contrário para uma apreensão clara e uma percepção profunda de sua verdade. Mas há um caso mais comum que qualquer um destes; quando as doutrinas em conflito, ao invés de ser uma verdadeira e a outra falsa, repartem a verdade entre si e a opinião discordante é necessária para fornecer o restante da verdade, da qual a doutrina considerada corporifica apenas uma parte. As opiniões populares sobre assuntos intangíveis aos sentidos são freqüentemente verdadeiras, mas raramente ou nunca a verdade inteira. São uma parte da verdade, às vezes uma parte maior, outras uma parte menor mas exagerada, distorcida e desligada das verdades pelas quais devem ser acompanhadas e limitadas. Por outro lado, as opiniões heréticas são geralmente algumas destas verdades suprimidas e negligenciadas, que irrompem os limites que as submetem e — seja buscando a reconciliação com a verdade contida na opinião comum, seja confrontando-a como inimiga — estabelecem-se, com exclusividade similar, como a verdade inteira. Este último caso é até agora o mais freqüente na medida em que, no pensamento humano, a unilateralidade tem sido sempre a regra e a multilateralidade, a exceção. Por isso, mesmo nas revoluções de opinião, uma parte da verdade comumente se assenta enquanto uma outra se eleva. Mesmo o progresso, que deve se acrescer, na maioria das vezes apenas substitui uma verdade parcial e incompleta por uma outra. A melhoria consiste principalmente nisto, que o novo fragmento de verdade é mais desejado, mais adaptado às necessidades da época do que aquele que ele desloca. Sendo este o caráter parcial das opiniões em vigor, mesmo quando assentadas num fundamento verdadeiro, cada opinião que incorpore em alguma medida a parcela de verdade que a opinião geral omite deve ser considerada preciosa, com qualquer quantidade de erro e confusão que a verdade possa estar misturada. Nenhum juiz sensato dos afazeres humanos se sentirá obrigado a se indignar porque aqueles que impõem, à nossa atenção, verdades que de outro lado deveríamos desdenhar desdenham algumas daquelas que consideramos. Ao invés disto, ele pensará que, na medida em que a verdade popular é unilateral, ela é mais desejável do que aquela verdade impopular que, por outro lado, tem também defensores unilaterais; estes são, usualmente, os mais enérgicos e os que mais provavelmente obrigarão a atenção relutante a se voltar para o fragmento de sabedoria que eles proclamam como a sabedoria inteira.

[...]

Na política, novamente, é quase um lugar-comum que um partido da ordem ou da estabilidade e um partido do progresso ou da reforma sejam ambos elementos necessários ao estado saudável da vida política; até que um ou outro tenha alargado tanto seu alcance mental para ser um partido igualmente da ordem e do progresso, conhecendo e distinguindo o que é justo preservar do que deve ser descartado. Cada um destes modos de pensamento deriva sua utilidade das deficiências do outro, mas é, em grande medida, a oposição do outro que mantém cada um dentro dos limites da razão e da sanidade. A menos que as opiniões favoráveis à democracia e à aristocracia, à propriedade e à igualdade, à sociabilidade e à individualidade, à liberdade e à disciplina e todos os outros antagonismos correntes na vida prática sejam expressados com igual liberdade e reforçados e defendidos com igual talento e energia não há nenhuma chance de ambos os elementos obterem o que lhes é devido: um prato da balança certamente sobe e o outro desce. A verdade, nos grandes domínios práticos da vida, é de tal modo uma questão de reconciliar e combinar opostos que muito poucas pessoas têm pensamentos suficientemente capazes e imparciais para fazer o ajuste com uma abordagem acurada; e isso tem de ser feito através do método grosseiro de uma batalha entre combatentes que lutam sob bandeiras rivais. Sobre qualquer das grandes questões abertas e apenas enumeradas, se uma das duas opiniões tem um pleito melhor que a outra — não apenas no sentido de ser tolerada mas no de ser encorajada e apoiada — é a que prevalece, num tempo e lugar determinados, embora seja minoria. Esta é a opinião que, por enquanto, representa os interesses negligenciados, o lado do bem-estar humano que corre o perigo de obter menos do que lhe cabe. Estou ciente de que não há, neste país, qualquer intolerância de diferenças de opinião sobre a maioria destes tópicos. Eles são aduzidos para mostrar, através da consideração de múltiplos exemplos, a universalidade do fato de que apenas por meio da diversidade de opinião existe, na situação atual do intelecto humano, uma chance de jogo limpo para todos os lados da verdade. Quando se podem encontrar pessoas que formam uma exceção à aparente unanimidade do mundo a respeito de qualquer assunto, mesmo se o mundo está com a razão, é sempre provável que os dissidentes tenham algo digno de ser ouvido a alegar em sua defesa e que a verdade perderia algo com o seu silêncio.

Governo representativo*

Capítulo III — De como a forma de governo ideal é o governo representativo

Durante muito tempo (talvez durante toda a duração da liberdade inglesa) tem sido comum se dizer que, se um bom déspota pudesse ser encontrado, a monarquia seria a melhor forma de governo. Encaro isto como um equívoco radical e extremamente pernicioso sobre o que é o bom governo; e até que possamos nos livrar dele, fatalmente invalidará todas as nossas especulações acerca do governo.

A suposição é a de que, nas mãos de um indivíduo eminente, o poder absoluto garantiria um desempenho virtuoso e inteligente de todos os deveres do governo. As leis boas seriam estabelecidas e aplicadas, as leis más seriam refeitas; os melhores homens seriam empossados em todos os cargos de confiança; a justiça seria igualmente bem administrada, os encargos públicos seriam tão leve e judiciosamente impostos, cada setor da administração seria tão pura e inteligentemente conduzido quanto o permitissem as circunstâncias do país e o seu grau de refinamento intelectual e moral. Pelo bem da discussão, estou disposto a concordar com tudo isso; mas devo evidenciar o quão grande é essa concessão; e também o quanto mais ainda é necessário acrescentar ao sentido transmitido pela expressão, *um bom déspota*, para produzir uma mera aproximação desses resultados. A sua consecução de fato implicaria não um mero bom monarca, mas um monarca onisciente. Ele deve estar sempre corretamente informado, e com bastante detalhes, sobre a conduta e o trabalho de todos os ramos da administração, em todos os distritos do país. São tão extraordinárias as faculdades e energias necessárias para encontrar alguma forma suportável de realizar esta tarefa que o bom déspota que estamos imaginando dificilmente admitiria empreendê-la, a não ser como um refúgio contra males intoleráveis e como uma preparação transitória para alguma coisa futura. Mas a discussão pode prescindir também desse argumento

* Extraído de: MILL, J. S. *Utilitarism, On liberty and representative government.* London, Dent & Sons, 1968. p. 202-18. Tradução de Cid Knipell Moreira.

colossal. Suponhamos que a dificuldade esteja superada. O que teríamos então? Um homem de atividade mental sobre-humana dirigindo todos os afazeres de um povo mentalmente passivo. A sua passividade está implícita na própria idéia de poder absoluto. A nação como um todo e todos os indivíduos que a compõem não têm nenhuma voz sobre o seu destino. Não exercitam nenhuma vontade em relação aos seus interesses coletivos. Tudo é decidido para eles por uma vontade que não é a sua e cuja desobediência constitui para eles legalmente um crime. Que espécie de seres humanos pode ser formada sob um tal regime? Que desenvolvimento podem nele alcançar as suas faculdades de pensamento e ação? Em questões de teoria pura talvez lhes fosse permitido especular na medida em que essas especulações não se aproximassem da política ou não tivessem a mais remota ligação com a sua prática. Quanto aos assuntos práticos, apenas seria permitido, quando muito, que dessem sugestões; e, mesmo sob o mais moderado dos déspotas, ninguém — a não ser pessoas de superioridade reconhecida — poderia esperar que suas sugestões fossem, se não acatadas, pelo menos conhecidas por aqueles que dirigem os negócios. Um homem deve ter um gosto muito incomum pelo exercício intelectual em si e por si para darse ao trabalho de pensar, quando tem certeza de que isso não terá qualquer efeito exterior, ou para se qualificar para funções que sabe não possuir nenhuma chance de vir a exercer. O único estímulo eficaz ao esforço mental — exceto em algumas poucas mentes em uma geração — é a perspectiva de algum uso prático a ser feito com os seus frutos. Não se depreende daí que a nação ficará totalmente destituída de poder intelectual. As tarefas comuns da vida diária, que devem necessariamente ser cumpridas por cada indivíduo ou por cada família, exigirão alguma parcela de inteligência e habilidade prática, dentro de uma ordem estreita de idéias. Talvez haja uma classe seleta de *savants** que cultive a ciência na perspectiva de suas aplicações físicas ou pelo prazer da pesquisa. Haverá uma burocracia, e as pessoas treinadas para a burocracia aprenderão pelos menos algumas máximas empíricas sobre o governo e a administração pública. Poderá haver, e freqüentemente tem havido, uma organização sistemática da melhor força mental do país em um sentido especial (geralmente militar) para promover a grandeza do déspota. Mas o público em geral permanecerá sem informação e sem interesse por todos os grandes assuntos práticos; ou, se

* Sábios, em francês no original. (N. T.)

chegar a ter algum conhecimento sobre eles, será apenas um conhecimento *dilettante*,* como aquele que as pessoas têm sobre artes mecânicas sem nunca haver empunhado uma ferramenta. Mas também não é apenas a sua inteligência que sofre sob esse regime; as suas faculdades morais são igualmente tolhidas. Onde quer que a esfera de ação dos seres humanos esteja artificialmente circunscrita, os seus sentimentos se estreitam e amesquinham na mesma proporção. O alimento do sentimento é a ação: mesmo a afeição doméstica se nutre de bons ofícios voluntários. Deixe uma pessoa sem nada a fazer por seu país e ela não se interessará por ele. Há muito se tem dito que num despotismo existe no máximo apenas um patriota, o próprio déspota; tal ditado se baseia numa apreciação justa dos efeitos da sujeição absoluta, mesmo que seja a sujeição a um bom e sábio mestre. [...]

Um bom despotismo significa um governo no qual, no que depender do déspota, não haja nenhuma opressão positiva por parte dos funcionários do Estado, mas no qual todos os interesses coletivos do povo sejam por eles administrados, bem como todo pensamento relativo a tais interesses seja por eles concebido, e no qual as mentes do povo são condicionadas, com o seu consentimento, por esta abdicação de suas próprias energias. Deixar as coisas com o governo, tal como deixá-las à Providência, é sinônimo de não se importar com elas e aceitar os seus resultados, quando desagradáveis, como caprichos da natureza. [...]

Tais são não meramente as tendências naturais mas as necessidades inerentes ao governo despótico, para as quais não existe alternativa, a menos que o despotismo consinta em não ser despotismo e na mesma medida em que o suposto bom déspota se abstenha de exercer o seu poder e, embora mantendo-o à mão, permita que os assuntos gerais do governo sejam conduzidos como se o povo estivesse realmente se autogovernando. Por pouco provável que isto possa ser, podemos imaginar um déspota observando muitas das regras e restrições do governo constitucional. Ele poderia permitir suficiente liberdade de imprensa e discussão para possibilitar que uma opinião pública se forme e se manifeste sobre as questões nacionais. Ele poderia consentir em que os interesses locais fossem dirigidos pelo próprio povo, sem interferência da autoridade. Ele poderia mesmo se cercar de um ou vários conselhos de governo, escolhidos livremente pelo todo ou por parte da nação, mas mantendo

* Diletantes, em francês no original. (N. T.)

em suas mãos o direito de taxar, bem como o poder supremo legislativo e executivo. Se agisse assim, e desta forma desistisse de ser um déspota, eliminaria uma parte considerável dos males característicos do despotismo. A atividade política e a capacidade para os negócios públicos não seriam mais impedidas de brotarem no corpo da nação, e a opinião pública não se formaria como um mero eco do governo. Mas tal melhoria seria o começo de novas dificuldades. Esta opinião pública, independente da injunção do monarca, só poderá estar com ele ou contra ele; ou um, ou outro. Todos os governos acabam por desagradar muitas pessoas e, tendo estas agora órgãos regulares e sendo capazes de expressar seus sentimentos, as opiniões contrárias às medidas governamentais seriam freqüentemente manifestadas. O que deve fazer o monarca quando tais opiniões desfavoráveis estiverem em maioria? Deverá ele mudar de rumo? Deverá acatar a vontade da nação? Se assim fizer, não será mais um déspota, mas um rei constitucional; um órgão ou primeiro-ministro da nação, diferente apenas por ser insubstituível. Se não o fizer, deverá ou derrubar a oposição através de seu poder despótico, ou então surgirá um antagonismo permanente entre o povo e um homem, o que somente poderá resultar num fim possível. Nem mesmo um princípio religioso de obediência passiva e de "direito divino" afastaria por muito tempo as conseqüências naturais de uma tal situação. O monarca teria de sucumbir e se conformar às condições da realeza constitucional, ou então ceder o seu lugar a alguém que o fizesse. O despotismo, sendo desta forma sobretudo nominal, possuiria poucas das vantagens que se supõem pertencer à monarquia absoluta, ao passo que realizaria num grau muito imperfeito as vantagens de um governo livre, já que por maior que fosse a liberdade que os cidadãos poderiam realmente usufruir jamais se esqueceriam de que a obtiveram por tolerância e por uma concessão que, sob a Constituição existente do Estado, pode ser revogada a qualquer momento; tampouco esqueceriam que legalmente eram escravos, ainda que de um amo prudente ou indulgente.

Não seria muito de espantar se alguns reformadores impacientes ou desapontados, ao se depararem com a ignorância, a indiferença, a indocilidade, a obstinação perversa de um povo e as combinações corruptas de interesses privados egoístas — impedimentos que se opõem às mais salutares melhorias públicas —, suspirassem às vezes por uma mão forte que derrubasse todos esses obstáculos e obrigasse um povo recalcitrante a ser melhor governado. Porém (afora o fato de que para um déspota, que uma vez ou outra cor-

rige um abuso, existem outros 99 que nada fazem a não ser criá-los), aqueles que depositam sua esperança num tal caminho excluem da idéia de bom governo o seu principal elemento, a melhoria do próprio povo. Um dos benefícios da liberdade é que o governante não pode desconsiderar as opiniões do povo e não pode aperfeiçoar por ele seus afazeres sem aperfeiçoar o próprio povo. Se fosse possível ao povo ser bem governado a despeito de si mesmo, o seu bom governo não duraria mais do que comumente dura a liberdade de um povo que foi libertado por forças estrangeiras sem a sua própria cooperação. É verdade que um déspota pode educar o povo e, se assim realmente o fizesse, seria a melhor desculpa para o seu despotismo. Mas qualquer educação que objetive tornar os homens diferentes de máquinas acaba, a longo prazo, por fazer com que aqueles clamem pelo controle de suas próprias ações. [...]

Não há nenhuma dificuldade em demonstrar que a forma ideal de governo é aquela na qual a soberania, ou o poder supremo de controle em última instância, cabe de direito a todo o agregado da comunidade; aquela em que todo cidadão não apenas tem uma voz no exercício daquele poder supremo, mas também é chamado, pelo menos ocasionalmente, a tomar parte ativa no governo, pelo desempenho pessoal de alguma função pública, local ou geral.

Para verificar esta proposição, devemos examiná-la em referência aos dois ramos em que é conveniente dividir a aferição do mérito de um governo, a saber: o quanto ele promove a boa administração dos negócios da sociedade por meio das faculdades morais, intelectuais e ativas existentes nos seus membros e qual é o seu efeito na melhoria ou na deterioração dessas faculdades.

[...]

Sua superioridade em relação ao bem-estar reinante baseia-se em dois princípios, com verdade e aplicabilidade tão universais quanto quaisquer outras proposições gerais que possam ser emitidas a respeito de assuntos humanos. O primeiro é o de que os direitos e interesses de toda e qualquer pessoa somente estão livres de serem desrespeitados quando a própria pessoa interessada é capaz de defendê-los e está habitualmente disposta a fazê-lo. O segundo é o de que o nível e a extensão da prosperidade geral é diretamente proporcional ao número e à variedade das energias pessoais engajadas na sua promoção.

[...]

A primeira proposição — a de que cada um é o único guardião seguro de seus próprios direitos e interesses — é uma dessas máximas elementares da prudência, segundo a qual todo indivíduo capaz de conduzir seus próprios afazeres tacitamente atua toda vez que ele próprio é o interessado. [...] Não precisamos supor que, quando o poder reside exclusivamente numa classe, esta classe deverá consciente e deliberadamente sacrificar as outras classes em seu próprio favor: basta saber que, na ausência de seus defensores naturais, os interesses dos excluídos estarão sempre em risco de serem negligenciados e que, quando forem considerados, o serão com olhos bem diferentes daqueles a quem diretamente dizem respeito. [...]

É uma condição inerente aos assuntos humanos o fato de que nenhuma intenção, por mais sincera que seja, de proteger os interesses dos outros pode tornar seguro ou salutar amarrar-lhes as mãos. Ainda mais obviamente verdadeiro é o fato de que somente por suas mãos podem ser produzidas quaisquer melhorias positivas e duráveis em suas condições de vida. Através da influência conjunta desses dois princípios, todas as comunidades livres estiveram mais isentas da injustiça social e do crime, ao mesmo tempo em que alcançaram uma prosperidade mais admirável, do que quaisquer outras ou do que elas mesmas depois que perderam sua liberdade. [...]

Tal é o estado de coisas com relação ao bem-estar geral: a boa gestão dos assuntos da geração atual. Se passarmos agora para a influência da forma de governo sobre o caráter, descobriremos que a superioridade do governo popular sobre todos os outros se mostra, se é que isto é possível, ainda mais decidida e incontestável.

Na verdade, esta questão depende de uma outra ainda mais fundamental, a saber: dentre os dois tipos comuns de caráter e para o bem geral da humanidade, qual seria desejável que predominasse — o ativo, ou o passivo; aquele que combate os males, ou aquele que os suporta; aquele que se curva às circunstâncias, ou aquele que se esforça para que as circunstâncias a ele se curvem?

[...]

Não pode haver nenhuma dúvida de que o tipo passivo de caráter é preferido pelo governo de um ou de poucos e que o tipo ativo e independente é preferido pelo governo da maioria. Governantes irresponsáveis necessitam da aquiescência dos governados muito mais do que qualquer atividade diferente daquela que eles podem obrigar. A submissão aos comandos humanos como necessidades da natureza é a lição que todo governo inculca naqueles que dele estão totalmente alijados. A vontade dos superiores e a lei como expressão desta vontade devem ser passivamente obedecidas.

Mas os homens não são meros instrumentos ou apetrechos nas mãos de seus governantes quando têm vontade, ardor ou uma fonte de atividade íntima no restante de seus procedimentos; mas qualquer manifestação dessas qualidades, ao invés de receber o encorajamento dos déspotas, deve ser por eles perdoada. [...]

Bem diferente é a situação das faculdades humanas quando um ser humano possui como única restrição externa as necessidades da natureza ou os mandatos da sociedade que ele mesmo ajudou a impor, e dos quais lhe é dado o direito de discordar publicamente, se achá-los errados, e de empenhar-se ativamente para alterá-los. Sem dúvida, sob um governo parcialmente popular, esta liberdade pode ser exercida mesmo por aqueles que não participam plenamente dos privilégios da cidadania. Mas é um grande estímulo adicional à independência e à autoconfiança de qualquer pessoa quando ela está no mesmo nível das outras e não tem de sentir que seu sucesso depende da impressão que puder causar sobre os sentimentos e as disposições de um corpo do qual ela não faz parte. Ser deixado de fora da Constituição é um grande desencorajamento para um indivíduo e ainda maior para uma classe; bem como ser obrigado a implorar aos árbitros de seu destino, sem poder tomar parte em sua deliberação. O ponto máximo do efeito revigorante da liberdade somente é alcançado quando o indivíduo por ela ativado tornou-se, ou está procurando tornar-se, um cidadão de privilégios tão plenos quanto qualquer outro. Ainda mais importante do que esta questão de sentimentos é a disciplina prática que o caráter adquire a partir da demanda feita aos cidadãos para que exerçam, de tempos em tempos e cada um por sua vez, alguma função social. Não se considera suficientemente o pouco que existe na vida ordinária da maioria dos homens que possa dar alguma grandeza a suas concepções ou aos seus sentimentos. Seu trabalho é uma rotina; não é por amor, mas sim por interesse próprio em sua forma mais elementar, a satisfação das necessidades cotidianas; nem o que fazem, nem como o fazem, introduz em suas mentes pensamentos ou sentimentos que se voltem para o mundo exterior; se livros instrutivos estiverem ao seu alcance, nada os estimula a lê-los; e na maioria dos casos o indivíduo não tem nenhum acesso a pessoas de cultura superior. Atribuir-lhe algo a fazer pelo público supre, de certo modo, todas essas deficiências. Se as circunstâncias permitirem que a parcela de encargo público a ele confiada seja considerável, isto fará dele um homem educado. [...]

Ainda mais salutar é o lado moral da instrução propiciada pela participação do cidadão individual em funções públicas, por mais rara que esta seja. Quando assim engajado, ele é chamado a pesar interesses que não são os seus; a guiar-se, no caso de pleitos conflitantes, por outra regra que não as suas parcialidades pessoais; a aplicar, em todos os casos, princípios e máximas que têm como razão de ser o bem comum; e ele geralmente terá a seu lado pessoas mais familiarizadas com essas idéias e operações, cujo convívio lhe proporcionará razões para seu entendimento e estímulo para o seu senso do bem público. Ele aprende a se sentir como parte do público e a fazer do interesse público o seu interesse. Onde não existir esta escola de espírito público, dificilmente se instalará qualquer senso de que os indivíduos que não ocupam nenhuma posição social eminente tenham quaisquer deveres para com a sociedade, exceto o de obedecerem às leis e submeterem-se ao governo. Não existirá nenhum sentimento desinteressado de identificação com o público. Todo pensamento ou sentimento, seja de interesse ou de dever, estará circunscrito ao indivíduo e à família. [...]

A partir de todas essas considerações, torna-se evidente que o único governo que pode satisfazer plenamente todas as exigências do Estado social é aquele no qual todo o povo participa; que toda a participação, mesmo na menor das funções públicas, é útil; que a participação deverá ser, em toda parte, tão ampla quanto o permitir o grau geral de desenvolvimento da comunidade; e que não se pode, em última instância, aspirar por nada menor do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Mas como, nas comunidades que excedem as proporções de um pequeno vilarejo, é impossível a participação pessoal de todos, a não ser numa parcela muito pequena dos negócios públicos, o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo.

7

Marx: política e revolução

Francisco C. Weffort

História General del Trabajo, p. 375.

Em 1852, Marx escreveu ao seu amigo e editor Joseph Weydemeyer, cumprimentando-o pelo nascimento de um filho: "Magnífico momento para vir ao mundo! Quando se possa ir em sete dias de Londres a Calcutá, tu e eu já estaremos decapitados ou dando urtigas. A Austrália, a Califórnia e o Oceano Pacífico! Os novos cidadãos do universo não conseguirão compreender quão pequeno era o nosso mundo".[1] Há quem goste de se perguntar o quanto Marx, filho de um advogado judeu (cristianizado) e de uma família de rabinos, teria guardado da tradição e da religião judaicas. Seria mais interessante, e talvez mais fiel ao seu pensamento, perguntar o quanto terá permanecido nele das condições históricas, isto é, das condições materiais, bem como da atmosfera ideológica e do cenário político da sua época.

Marx nasceu em 1818 e acompanhou de perto boa parte dos grandes acontecimentos do século XIX. Ninguém pintou melhor do que ele o seu próprio tempo como o da emergência da burguesia e do proletariado. E também o do surgimento do capitalismo industrial e de consolidação das nações e dos Estados modernos. Ninguém percebeu tão bem o quanto o dinamismo modernizador do capitalismo — analisado em *O manifesto comunista* e, especial-

mente, em *O capital* — haveria de apequenar os seus centros de origem e, sobretudo, a sua época de origem. Hoje, pode-se ir de Londres a Calcutá em apenas um dia. A Califórnia e a Austrália já não parecem tão distantes a quem viva em Londres, como Marx durante a maior parte de sua vida. Vistas de hoje, muitas das conquistas do século XIX se apequenam diante das realizações do capitalismo (e do socialismo) que se acumularam ao longo do século XX. Algumas até mesmo se apagam à sombra das grandes conquistas recentes da modernidade.

Qual terá sido o "pequeno mundo" de Marx? Sobre a Alemanha de inícios do século passado, diz Franz Mehring: "Berlim não era, naquela época, mais do que uma corte e vila militar, cuja população pequeno-burguesa se vingava com murmúrios maldosos e mesquinhos do servilismo covarde que testemunhava em público às carruagens e cortejos palacianos".[2] Nesta passagem, Mehring se refere aos anos 30, quando Marx era ainda um menino, e o pensamento alemão estava sob a influência dominante de Hegel. Fala de uma Alemanha tradicional em que as Dietas (parlamentos) provinciais — corporativas em sua composição, metade dos mandatos para a grande propriedade senhorial, a terça parte para a propriedade urbana e a sexta parte para a propriedade camponesa — eram fictícias como representação do povo. Mehring e os historiadores em geral, a começar pelo próprio Marx, descrevem uma Alemanha que teimava em viver no passado, a despeito da influência das novas idéias vindas de Paris. E, sobretudo, a despeito das guerras napoleônicas, que levaram algumas das novas instituições criadas pela Revolução Francesa para toda a Europa.

Mesmo na França, onde ainda não haviam adormecido as brasas da Grande Revolução de 1789, o passado conservava muito da sua força. Embora os movimentos socialistas franceses estivessem adiantados em relação aos alemães, o partido democrático-socialista estava ainda na fase de reclamar o sufrágio universal, ao que consta com grande repercussão no proletariado.[3] No país mais avançado do mundo, a Inglaterra, a luta pelos direitos de participação política dos trabalhadores cabia então ao movimento "cartista".[4] Este cenário de um movimento operário ainda em seus primórdios está descrito em várias partes da obra de Marx, especialmente em *O manifesto comunista* e *O capital*.

Do direito à economia

O roteiro do pensamento de Marx está explícito no célebre "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859. Marx começou, nos anos de 1841-1843, pelos estudos de direito, de filosofia e de história, buscando o caminho de uma revisão crítica de Hegel (*Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, *Introdução à crítica da filosofia do direito* e *A questão judaica*). Destes primeiros estudos, passou, logo a seguir, ao que ele chama o "transe difícil" de opinar, por força de suas atividades jornalísticas na *Gazeta Renana*, sobre "os chamados interesses materiais". São deste período *A Sagrada Família*, de 1844, e *A ideologia alemã*, de 1845, ambas escritas em colaboração com Engels. Vêm logo a seguir, esboçando resultados da elaboração de Marx sobre os temas da economia, *A miséria da filosofia*, de 1846-1847, e *O manifesto comunista*, de 1847. Estas obras, de um Marx que ainda não chegara aos trinta anos, antecipam o que virá a ser a preocupação fundamental da sua maturidade: a análise e a crítica da economia capitalista, em especial na sua obra máxima, *O capital*, de 1867.

Dispersos na trajetória deste pensador infatigável, estão ainda diversos estudos históricos, em particular *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de 1852, e *A guerra civil na França*, de 1871, dois clássicos da historiografia que se constituem em importantes fontes de reflexão para a teoria política revolucionária. E que não se esqueça, nesta relação obrigatoriamente sumária, uma referência aos numerosos artigos de combate e comentários de imprensa, parte importante do perfil de um grande pensador (que foi também um jornalista profissional), e para o qual a elaboração das idéias não pode se separar das exigências da militância política. Além de *O manifesto*, também *Salário, preço e lucro*, de 1865, e *Crítica do programa de Gotha*, de 1875, podem ser tomadas como exemplos típicos de obras de pensamento nascidas das exigências da militância.

O roteiro que vai do direito e da filosofia à economia pode ser entendido também como uma chave do método de Marx e como um critério para localizarmos o sentido que ele atribui à política. A propósito, não deixa de ser paradoxal que um pensador que, em sua vida, deu tanta atenção à política possa ter sido criticado por tratá-la, ao que supõem seus detratores, como um mero epifenômeno, simples reflexo das condições materiais que seriam dadas pela economia. Em outra carta a Weydemeyer, ele oferece, a respeito, uma indicação valiosa. De modo que parecerá certamente

surpreendente a muitos dos que mantêm sobre Marx as impressões deixadas por alguns de seus seguidores, ele descartar o mérito da descoberta da existência das classes e da luta de classes, coisa que "alguns economistas (e historiadores) burgueses" já teriam feito.

> O que eu trouxe de novo foi demonstrar: 1) que a *existência das classes* só vai unida a *determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à *ditadura do proletariado*; 3) que esta ditadura, em si mesma, não é mais do que o trânsito para a *abolição de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes*...[5]

É fácil perceber que, pelo menos nos pontos 2 e 3, ele está falando diretamente da política.

Marx entendia *O capital* como um "guia para a ação". O lugar de relevo ocupado em seu pensamento pela política é enfatizado por uma de suas famosas teses sobre Feuerbach: "Até aqui os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se agora de transformá-lo". Não há de ser irrelevante para a consideração que Marx haveria de dar à política o fato de que, no roteiro da formação do seu pensamento, não é apenas a crítica do direito e da filosofia de Hegel que antecede a sua "crítica da economia política". Antes da crítica da economia, reconheça-se o lugar que ele reserva à idéia de revolução. Momento de ruptura global da sociedade e do Estado, a revolução aparecia, para Marx, no horizonte mais imediato do seu tempo.

Atualidade da revolução

A noção de uma "proximidade da revolução", de uma "atualidade universal da revolução", constituiria, segundo Lukács, "o núcleo da doutrina marxista". A reflexão do filósofo húngaro toma como referência inicial o pensamento de Lenin, mas nos reconduz ao ponto central da teoria política em Marx. "A atualidade da revolução [...] esta é a idéia fundamental de Lenin e também o ponto decisivo que o une a Marx." Na verdade, não seria apenas uma noção, um conceito ou uma teoria abstrata, mas o sentido real de toda uma época histórica. Seria o "fundamento objetivo de todo o período e ao mesmo tempo [...] a chave para a sua compreensão". E mais adiante: "A atualidade da revolução indica a nota dominante de toda uma época. [...] A atualidade da revolução significa [...] tratar todo problema cotidiano particular em ligação direta com a totalidade histórico-social; considerá-las como momentos da emancipação do proletariado".[6]

O marxismo é uma teoria polêmica, onde tudo, ou quase tudo, é passível de alguma controvérsia. Parece claro, porém, que, pelo menos no que diz respeito às expectativas de Marx e ao clima de sua época, estas anotações de Lukács não poderiam ser mais acertadas.[7] O século XIX, em especial a sua primeira metade, cheirava a revolução. Em 1848, Marx esperava, para o ano seguinte, uma guerra mundial como resultado de uma insurreição que considerava inevitável por parte da classe operária inglesa. Diz Mehring que, no transcurso de 1850, as esperanças de Marx em uma revolução imediata decaem visivelmente. Mas a calmaria lhe parece ilusória: "Uma nova revolução não poderá explodir até que estale uma nova crise. Mas tanto uma quanto outra são inevitáveis".[8] Em 1857, quando os pagamentos do jornal americano para o qual escrevia naqueles anos, o *New York Daily Tribune*, começaram a atrasar e os sinais da crise internacional começaram a chegar até sua casa, escreve a Engels: "Apesar da crise financeira que atravesso, nunca me senti tão bem, desde 1849, como agora". Ele escrevia, evidentemente, com um ânimo político ao qual Engels corresponde completamente com as seguintes palavras: "Desde que começou a dança em Nova York [...], [eu] me sinto enormemente bem em meio desta hecatombe geral".[9]

Pode-se tomar como normal, mais ainda essencial, em um revolucionário a vontade de participar da revolução. Nada portanto de extraordinário se, em circunstâncias desfavoráveis, ele é tentado a vê-la onde ela não está. A verdade, porém, é que, mais do que desejos, Marx viveu em uma Europa revolucionária, ainda quente das memórias da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas. Além disso, ele foi contemporâneo das revoluções de 1830 e de 1848, e da Comuna de Paris, em 1871 — isso para mencionar apenas os acontecimentos mais importantes. Acompanho aqui a periodização feita por Eric Hobsbawm na introdução de sua magistral *História do marxismo*:

> 1 — o período anterior a 1848-1850 "coincide com a primeira grande crise de desenvolvimento do primeiro capitalismo industrial [anos 1830 e 1840], que em alguns países é ao mesmo tempo crise de transição para o capitalismo industrial; coincide também com a crise revolucionária que tem seu ápice em 1848".
> 2 — "1850-1875-1883. É o período clássico do desenvolvimento capitalista no século XIX [...]; o nascimento de um movimento operário no

> continente europeu (a I Internacional); [...] a Comuna de Paris, simultaneamente a última das revoluções jacobinas e a primeira revolução proletária. Esse período coincide com a maturação do pensamento de Marx [...]".[10]

Como o século XX para muitos países da Ásia, da América Latina e da África, o século XIX foi, na Europa, um século de revoluções. Algumas destas revoluções (ou tentativas de revoluções, em certos casos) se prolongam até as primeiras décadas do século XX. O caso mais notável é o da Revolução Russa.

Se a crise de 1857 não trouxe uma revolução, como Marx e Engels esperavam em sua troca de cartas, encontramos entre as suas conseqüências algumas mudanças políticas fundamentais na ordem européia: a unificação da Itália e da Alemanha, o desmoronamento do império francês e a decadência do império austro-húngaro. E entre estes impressionantes acontecimentos o importante episódio da Comuna de Paris. Nas unificações da Alemanha e da Itália, eram ainda as revoluções — nestes casos, porém, "revoluções pelo alto" — que mudavam rapidamente todo o cenário de duas velhas sociedades européias. E do bojo das revoluções, as do século XIX quase todas revoluções da burguesia, e das demais transformações que a burguesia impunha ao velho mundo, surgia o proletariado.

O compromisso de Marx com a revolução é, porém, algo mais do que a atitude de um militante revolucionário. Este compromisso está no miolo de sua teoria. Que outro significado poderia ter a sua afirmação sobre o caráter crítico e revolucionário da dialética? Assim, se é verdade que a teoria política de Marx não se entende sem sua "crítica da economia política", também é verdade que não se entende a sua teoria sobre as contradições econômicas do sistema capitalista sem uma noção a respeito da revolução que estas contradições estariam preparando. A teoria da revolução é bem mais do que um fruto dos entusiasmos do jovem Marx. A lógica da revolução está embutida na própria lógica das contradições do sistema capitalista. E é isso, precisamente, que permite a Marx falar de uma unidade da teoria e da prática. Ou, como diz ainda Lukács: "O materialismo histórico enquanto expressão teórica da luta pela emancipação do proletariado só poderia ser apreendido e formulado teoricamente no instante histórico em que ele já havia sido posto na ordem do dia da história em sua atualidade prática".[11] Não por acaso Marx havia previsto, quando iniciou *O capital*, voltar ao tema do Estado. Embora definido, nas anotações que deixou

a respeito, pelo ângulo da análise do comércio exterior, o tema do Estado não poderia deixar de ser também a oportunidade de uma nova passagem pelo campo da teoria política.

É uma constante no marxismo a preocupação com as relações entre a economia, as classes e a política. É parte obrigatória de uma lógica empenhada em descobrir no movimento do real as leis do seu processo de transformação. Eis como Marx apresenta a sua dialética, que ele chama de racional, contra a "dialética mistificada" de Hegel:

> Reduzida a sua forma racional, [a dialética] provoca a cólera e o açoite da burguesia e de seus porta-vozes doutrinários, porque no entendimento e na explicação positiva daquilo que existe ela abriga também o entendimento de sua negação, de sua morte inelutável; porque crítica e revolucionária por essência, enfoca todas as formas atuais em pleno movimento, sem omitir, portanto, o que tem de perecível e sem deixar-se intimidar por nada.[12]

"Crítica e revolucionária", esta seria a "dialética em sua forma racional". A revolução, portanto, vai além das manifestações de vontade dos revolucionários. Ela está inscrita na história real e, por isso, está também na lógica (dialética) que a desvenda.

É famosa a este respeito a descrição de *O manisfesto* sobre a expansão, ao mesmo tempo destrutiva e criadora, da burguesia. Tão famosa, aliás, quanto as suas anotações, no mesmo texto, sobre a emergência e as perspectivas revolucionárias do proletariado. "A burguesia só pode existir sob a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, por conseqüência, as relações de produção, e com isso todas as relações sociais." Deste modo, descrever uma classe social é, nos marcos da sociedade moderna ou da transição para a sociedade moderna, descrever a sua capacidade de derrubar uma ordem e criar outra. Descrever uma classe é confrontá-la com a sua "tarefa" revolucionária. No caso da burguesia, esta capacidade de expansão destrutiva e criadora acaba por estabelecer as condições de sua própria destruição. A burguesia acaba por "produzir os seus próprios coveiros", ou seja, o proletariado.[13]

Assim como a capacidade revolucionária da burguesia, em relação ao passado feudal, está inscrita em seu próprio modo de existir como classe, também a negatividade revolucionária que Marx atribui ao proletariado estaria inscrita em seu próprio modo de ser como classe: "As condições de existência da velha sociedade (burguesa) estão já abolidas nas condições de existência do proleta-

riado".[14] Ou seja, os proletários não têm propriedade, nem pátria, nem família. Os proletários "não têm nada a perder a não ser os grilhões que os prendem". E por isso estão destinados a abolir a propriedade, a pátria, a família e demais instituições burguesas, bem como a sociedade burguesa que nelas se apóia.

Na obra de Marx, de modo especial em *O manifesto comunista*, a idéia da "atualidade da revolução" se faz coextensiva do processo de emergência e de implantação do próprio sistema capitalista. A revolução da burguesia contra o feudalismo continua — quase sem hiatos, embora evidentemente transfigurada em seu conteúdo — na revolução do proletariado contra a burguesia, destinada a destruir o sistema. Mal a burguesia terminava os seus primeiros embates contra a antiga ordem e já surgia, por exemplo nos movimentos de 1848, a nova ameaça, a do proletariado. E se a burguesia estava destinada a criar os seus próprios "coveiros", também o proletariado estaria destinado a desaparecer, como classe, no curso da sua própria revolução. A classe em cujo modo de existir se encontram abolidas as condições da sociedade burguesa estaria destinada a abolir todas as classes, deixando portanto de existir como tal. O modo de ser do proletariado é o de uma classe portadora das virtualidades da sociedade sem classes, isto é, da sociedade comunista.

Marx escreve em uma época de revoluções na perspectiva de quem busca as diretrizes para as revoluções do seu tempo e dos tempos futuros. Depois da muita ênfase dada à idéia — inspirada em leituras econômicas (ou economicistas) de *O capital* e, em alguns casos, nas primeiras críticas da social-democracia à Revolução Russa — de que ele esperava a revolução nos países modernos da Europa Ocidental, tem-se dado pouca atenção às suas perspectivas sobre a atualidade da revolução proletária nas condições do capitalismo emergente. Ou, o que dá na mesma, nas condições de emergência do capitalismo nos países "atrasados". Deste ângulo, um caso como o da Revolução Russa — com sua rápida transição da revolução burguesa de Fevereiro à revolução proletária de Outubro, nas condições de um "país atrasado" em processo de rápido (e brutal) ingresso no capitalismo — deveria encontrar neste raciocínio pelo menos tanto espaço quanto a noção de um "amadurecimento" e de um aprofundamento das contradições do capitalismo já plenamente estabelecido como sistema, que então criaria as condições revolucionárias. A afirmação, também de *O manifesto*, de que a história passada da humanidade é a história da luta de classes pretende, por certo, validade geral.

Mas é inegável que vale, sobretudo, para o decisivo pedaço da época moderna do qual ele próprio é testemunha.

Não fossem as informações históricas abundantes sobre o passado, das quais Marx dispunha como grande erudito, ter-lhe-ia sido suficiente observar o seu próprio tempo para conceber toda a história moderna como um processo de transformações revolucionárias. Como já observaram diversos autores, a noção de revolução em Marx, como em muitos dos seus contemporâneos, nasce da Revolução Francesa, que, muito depois, haveria de se tornar uma referência necessária dos revolucionários russos. Está aí, conforme observa com razão Lichtheim, a origem da idéia de uma revolução burguesa que abre passo, imediatamente, a uma revolução proletária:

> Se *O manifesto* tinha omitido fases inteiras do sacrossanto processo histórico com o objetivo de resumir duas revoluções diferentes em uma só, pelo menos seus autores podiam assinalar o exemplo que ofereciam as seitas socialistas e comunistas do período. Do mesmo modo que eles, Marx e Engels refletiam em termos da experiência revolucionária de 1789-1794, quando as facções mais radicais deslocaram as facções moderadas até que todo o movimento democrático tinha avançado muito além de seu ponto de partida inicial.[15]

Nesta perspectiva, uma revolução na Rússia deveria ser bem menos surpreendente para Marx do que muitos dos seus intérpretes gostam de pensar. Quem lê, em *A introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, a brilhante comparação de Marx entre o caráter parcial (ou gradual) da revolução na França e o caráter global que ele esperava para a revolução na Alemanha "atrasada" percebe que sua teoria da revolução se adapta melhor a este último caso. Além disso, como o ano de 1848 marca uma "virada" que diminui, na segunda metade do século XIX, as perspectivas da revolução nos países mais modernos da Europa, na época a Inglaterra e a França, as expectativas de Marx e de Engels, bem como a dos revolucionários, se transferem progressivamente para os países "atrasados" da periferia de então, em especial a Irlanda e, precisamente, a Rússia. Não por acaso a esquerda da velha Rússia foi das que mais rapidamente acolheu a obra de Marx, enquanto a da França permaneceu por muito tempo ligada à influência de Proudhon e a Inglaterra recebeu uma influência apenas marginal do marxismo. Embora de fatura leninista, a teoria da revolução no "elo mais frágil" do sistema capitalista está, pelo menos em germe, em muitas anotações de Marx e, evidentemente, também de Engels. Nem mesmo o reconhecimento da guerra, tão notável no caso da Revolução

Russa, como condição favorável à revolução chega a ser surpreendente ao leitor de Marx.

Qual o conceito geral de revolução? Marx, evidentemente, enfatiza as diferenças entre as revoluções, em particular as de origem burguesa e as de origem proletária. Mas os traços gerais do conceito são bastante claros nos dois casos. Em primeiro lugar, não se deve esperar que revoluções venham a ocorrer em épocas de prosperidade geral: "As revoluções de verdade só explodem nos períodos em que se chocam entre si dois fatores: as forças produtivas [...] e o regime [...] de produção"[16] Em segundo lugar, as revoluções são transformações sociais de alcance global, isto é, transformações que dizem respeito à sociedade em conjunto. É o que diz a propósito da revolução na Alemanha:

> Não estávamos diante de um conflito político de duas frações encontradas sobre o solar de *uma* sociedade, mas diante do conflito de *duas* sociedades, diante de um conflito social que revestia formas políticas: era a pugna entre a velha sociedade burocrático-feudal e a moderna sociedade burguesa, a pugna entre a sociedade da livre concorrência e a sociedade das corporações, a sociedade dos proprietários de terra e a sociedade dos industriais, a sociedade da fé e a sociedade da ciência.

Trata-se, pois, de um conflito radical, isto é, que chega até às raízes da sociedade. Para este conflito, portanto, não pode haver paz nem pacto, mas uma guerra de vida ou morte.[17]

Emancipação social e emancipação política

Nas obras de juventude de Marx, é tão evidente a crítica do idealismo hegeliano quanto a sombra das frustrações com a Revolução Francesa. As mesmas frustrações, aliás, que impulsionavam o pensamento socialista em vários países, a começar pela própria França.[18] A crítica do idealismo filosófico traz de modo implícito — às vezes é bem mais do que isso — a crítica das revoluções burguesas e a necessidade de uma nova revolução. Isso não é, aliás, exclusivo de Marx. No período em que ele escreve, outros tendiam para o mesmo caminho, embora talvez sem a mesma força e influência. Como bem observa Eric Hobsbawm, "por volta de 1840, a história européia assumiu uma nova dimensão: 'o problema social' ", ou, para considerá-lo de outra perspectiva, a revolução social em potência encontrava expressão típica no fenômeno do "proletariado". De novo Hobsbawm:

> Como disse Lorenz von Stein, o primeiro a estudar sistematicamente o comunismo e o socialismo (1842): "Já não se pode ter nenhuma dúvida sobre o fato de que, na parte mais importante da Europa, a reforma e a revolução políticas tenham chegado a uma conclusão; a revolução social tomou o seu lugar e se espalha sobre todos os movimentos do povo com sua terrível potência e suas graves incertezas. Há apenas poucos anos, o que hoje temos diante de nós não parecia mais que uma sombra sem conteúdo. Agora ela enfrenta todas as leis como inimigas; e qualquer esforço para fazê-la retroceder à sua originária nulidade é um esforço inútil". Como afirmariam Marx e Engels: "Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo".[19]

Deste modo, é tanto sobre a crítica do idealismo filosófico alemão quanto sobre a crítica da revolução (política) burguesa que se constrói a teoria de Marx sobre o Estado e sobre a revolução socialista. Marx faz a crítica das revoluções burguesas ao apontar as limitações da "emancipação política" e ao defender a necessidade da "emancipação social". Defender a "emancipação social" significa, nas obras juvenis, defender a revolução social. E assim a preliminar da afirmação da necessidade da revolução social está na crítica da filosofia do direito e na crítica da filosofia do Estado, ambas vindas de Hegel. Do mesmo modo, a preliminar desta crítica da "emancipação política" está na crítica da religião: "A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo".[20] Desde a *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, Marx ligava a crítica da religião à afirmação da "verdadeira democracia": "A questão (da soberania popular *versus* soberania do monarca) também se coloca assim: o soberano é Deus ou o soberano é o homem?" Está evidente qual deve ser a resposta. "Assim como a religião não cria o homem, mas é o homem quem cria a religião, não é também a Constituição que cria o povo, mas o povo que cria a Constituição."

Nesse texto de juventude que é, talvez, a sua mais clara afirmação como um democrata radical, Marx afirma que a democracia é "o conteúdo e a forma"; "na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*". Em outras palavras: a democracia "é, antes de tudo, a verdadeira unidade do universal com o particular". "A democracia é o enigma decifrado de todas as constituições possíveis."[21] É a força da concepção da democracia da Antigüidade clássica que Marx recolhe, nestas páginas, tal-

vez mais do que a influência de Rousseau, que, aliás, bebe na mesma fonte em seu *O contrato social*. E é da mesma raiz democrática radical a crítica de Marx, persistente ao longo de toda a sua obra, sobre as insuficiências da democracia apenas política.

Se a concepção democrática deste texto juvenil sofreu modificações posteriores, foi para receber acréscimos e especificações, não para ser colocada à margem. Não compartilho a interpretação, prevalecente depois de Althusser, segundo a qual haveria uma ruptura entre o jovem Marx humanista e o velho Marx cientista.[22] Fico, neste aspecto, com a interpretação tradicional de Landshut e Mayer na sua introdução, datada de 1934, à *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*:

> A atitude fundamental de Marx com relação à filosofia está definitivamente determinada depois de seus primeiros três anos de estudo de Hegel, e não se modifica no desenvolvimento ulterior do trabalho de toda a sua vida. Apesar de que em certo sentido se pode dizer que a filosofia hegeliana é um elemento constitutivo da obra de Marx, também se pode afirmar que Marx, desde seu primeiro contato com Hegel, nunca foi hegeliano.[23]

Esta linha de argumento foi retomada, mais recentemente, por Lucio Colletti, para quem os confrontos de Marx em face de Hegel com referência à lógica (e ao Estado) permanecem basicamente os mesmos ao longo de sua obra:

> "Em 1843, 1844 e 1873 [...] o argumento de Marx permanece substancialmente o mesmo".[24] .

Uma avaliação desta natureza, com os matizes que possa merecer, me parece mais verdadeira quando coloca a ênfase na continuidade do pensamento de Marx do que a visão corrente que busca rupturas onde existem apenas variações e mudanças inteiramente normais no interior de um pensamento em formação.

Não se diminui, com isso, a importância dos seus estudos econômicos, os quais, aliás, começam logo a seguir e que, portanto, começam também como obras de juventude. Trata-se apenas de reconhecer que as posições materialistas, características do pensamento filosófico do Marx maduro, se elaboram, precisamente, nas obras de juventude, contra Hegel e contra a religião. É também nestes textos que Marx desqualifica o *status* da burocracia como representante do universal, definido por Hegel, vindo depois a substituí-la, neste papel, pelo proletariado. E, como se sabe, o fundamento desta mudança está na operação pela qual, desde seus primeiros

textos juvenis, Marx retira do Estado a condição do demiurgo, pretendida por Hegel, e coloca em seu lugar a sociedade civil. É, pois, irrelevante a questão, sobre a qual já se gastou tanta tinta, de saber em que momento Marx tornou-se marxista.

Nada mais enganoso, porém, do que imaginar que Marx, apegado à "questão social", tenha chegado a considerar a "questão política" como um simples reflexo ou um mero epifenômeno. "Não há dúvida", diz em *A questão judaica*, "que a emancipação *política* representa um grande progresso. [...] ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana *dentro* do contexto do mundo atual". "*Dentro* do contexto do mundo atual", isto é, nos limites das atuais condições de desigualdade social e de exploração econômica. "Os chamados direitos humanos em sua forma autêntica, sob a forma que lhe deram seus descobridores norte-americanos e franceses, [são] direitos políticos, direitos que só podem ser exercidos em comunidade com outros homens. Seu conteúdo é a *participação na comunidade* e, concretamente, na comunidade *política*, no *Estado*." Marx chama também a esta "emancipação política" de "democracia política". E a qualifica de "cristã", já que "nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como ser *soberano*, como ser supremo". E acrescenta: "A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem — porém como um ser estranho, distinto do homem real —, esta é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima secular".[25]

Os limites da "emancipação política" estariam, portanto, em suas insuficiências, em uma concepção abstrata da universalidade dos direitos. A liberdade e a igualdade prometidas a todos os homens revelam-se uma ilusão da "emancipação política" na época em que a "questão social", ou seja, a questão do proletariado, surge em toda a sua força. Dito de outro modo: a verdadeira "emancipação política" só pode se realizar no âmbito da "emancipação social", isto é, no âmbito da revolução do proletariado. Nas constituições burguesas, os "direitos do homem" — e aqui é interessante anotar que Marx se refere tanto "aos descobridores franceses" quanto aos "descobridores americanos", isto é, às duas grandes revoluções políticas de fins do século XVIII, a americana em geral menos lembrada do que a francesa mas anterior àquela e igualmente importante — acabam, na realidade, sendo definidos pelo molde dos direitos do burguês. Deste ponto de vista, os "direitos do homem" — ou os direitos gerais assegurados pelo Estado — não definem uma igual-

dade que se deva realizar na sociedade. Antes pelo contrário, pressupõem a desigualdade na economia e na sociedade.

O que é, então, a "emancipação social" senão a "emancipação geral", a "emancipação universal"? Ela não exclui a "emancipação política", mas a envolve e a supera. A "emancipação política" tem limites definidos: "A revolução *meramente* política [...] deixa de pé os pilares do edifício". Emancipa apenas "*uma parte da sociedade burguesa*", precisamente a burguesia; e instaura a dominação geral desta parte sobre o conjunto da sociedade. Só o proletariado, que tem a condição peculiar de ser uma classe colocada "fora" do sistema das classes, pode realizar a tarefa de emancipar-se a si próprio e, consigo, o conjunto da sociedade. É por isso que essa "emancipação geral" ou "universal" não é entendida por Marx como abstrata e sim como concreta: a emancipação desta parte especial da sociedade que é o proletariado só é possível com a emancipação (geral, universal) do homem. A perspectiva da revolução proletária envolve, portanto, a perspectiva de realizar, no plano social, uma igualdade que a revolução da burguesia só é capaz de realizar no plano das ilusões e das formas do Estado e da ideologia. Neste sentido, só a revolução do proletariado seria capaz de realizar a democracia, como conteúdo e como forma.

A "emancipação social" do proletariado guarda, deste modo, suas peculiaridades em relação às revoluções "do passado", isto é, às revoluções (políticas) da burguesia. O fato de que o proletariado apareça na história como uma classe sem propriedade definiria uma forma extrema de *alienação*: a força produtiva da sociedade, "que nasce da cooperação de vários indivíduos condicionados pela divisão do trabalho" aparece para os proletários como "uma força estranha situada fora deles, de cuja origem e fim nada sabem, que não podem mais dominar", que, pelo contrário, os domina. A abolição da alienação pressupõe duas condições que se dão com o proletariado e com a sociedade na qual este se forma. Primeiro: pressupõe que a alienação "se torne uma força insuportável", isto é, "uma força contra a qual os homens vão à revolução". Pressupõe que a alienação "tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente 'destituída de propriedade', que se encontra, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo existente da riqueza e da cultura, coisas que supõem um grande aumento do poder produtivo, ou seja, uma fase adiantada de seu desenvolvimento". Em segundo lugar, a abolição da alienação pressupõe que o desenvolvimento das forças produtivas tenha alcançado o "*plano da história mundial*", porque sem este grande desenvolvimento "é a penúria que se tornaria geral". Além disso, só com este desenvolvimento em escala mundial se poderia falar de "relações universais do gênero humano", criando, deste modo, a figura de "homens empiricamente universais, *históricos*". Fruto do desenvolvimento do capitalismo em escala mundial, o proletariado é também a única classe que pode existir "*na escala da história universal*", "tal como o comunismo, que é conseqüência dele, não pode ter senão uma existência universal".

Tem, portanto, conseqüências políticas a famosa operação lógica pela qual Marx pretendeu colocar de pé a dialética que, em Hegel, estaria de ponta-cabeça. A descoberta, contra Hegel, de que não são a consciência, as idéias e os conceitos que criam "a vida real", "o Ser dos Homens", mas que, pelo contrário, são os homens que produzem os conceitos e as idéias e que estas "surgem como emanação direta do seu comportamento material" — esta descoberta vale tanto para a crítica da filosofia idealista de Hegel quanto para a crítica das ilusões estatais (ou, que valha aqui a forma paradoxal, das ilusórias realidades de Estado), que o idealismo hegeliano expressa. No reconhecimento do caráter determinante dos "interesses materiais", está a crítica, fundamental, da ideologia e da alienação. "A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual. [...] as idéias predominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais predominantes, são as relações materiais predominantes apresentadas sob a forma de idéias." É pela crítica da base material da dominação que Marx começa a crítica das idéias da classe dominante.

Como Marx o diz em forma lapidar: as idéias da classe dominante "são as idéias de seu domínio". Longe de afirmar o caráter meramente reflexo das idéias, isso significa que a luta de classes é tanto uma luta no plano material quanto uma luta no plano das idéias. É certo que "as idéias daqueles que não dispõem dos meios da produção intelectual ficam sujeitas à classe dominante". Mas, também é verdade que, nas épocas de revolução, a classe dominante perde o "monopólio" das idéias e alguns de seus setores, em particular entre os intelectuais, passam para o campo contrário, o campo da revolução. E, como já vimos através das sugestões de Lukács, o materialismo histórico de Marx se entende como um aspecto desta luta. Deve valer também para as idéias de Marx a noção geral que ele apresenta sobre as idéias das classes revolucionárias: "Cada

nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes é compelida, para alcançar sua finalidade, a representar todos os membros da sociedade, ou, para usar uma formulação no plano das idéias, essa classe é obrigada a dar às suas idéias a forma de universalidade, de representá-las como sendo as únicas razoáveis, as únicas universalmente válidas". E, embora Marx enfatize sempre a condição peculiar do proletariado destinado a destruir a sociedade de classes, poderíamos supor que valha para seus representantes a reflexão que se segue: "Pelo simples fato de se opor a uma classe, os revolucionários não se apresentam inicialmente como classe, mas como representantes de toda a sociedade, como a massa total da sociedade frente à única classe dominante".

O Estado e a transição para o socialismo

A unidade de perspectiva que se deve reconhecer a Marx na teoria política não impede que se reconheça algumas mudanças significativas de conceito quanto ao Estado. Em um prefácio de 1872, assinado com Engels, a *O manifesto*, ele reafirma os "princípios gerais" do texto de 1848 como "inteiramente acertados", mas reconhece que "alguns pontos deveriam ser retocados", já que "a aplicação prática destes princípios dependerá sempre e em todas as partes das circunstâncias históricas existentes". Depois da experiência da Comuna, de 1871, "que elevou pela primeira vez o proletariado ao poder político, durante dois meses", ficou claro que "a classe operária não pode simplesmente tomar posse da máquina estatal existente e colocá-la em marcha para seus próprios fins", tem de destruí-la. [26]

Em *O manifesto*, a confiança de Marx na utilização do Estado como um instrumento para a revolução do proletariado ia de par com a convicção de que, no Estado moderno, a burguesia "conquistou, finalmente, a hegemonia exclusiva do poder político no Estado representativo moderno". Está ligada a esta idéia de uma "hegemonia exclusiva" da burguesia a frase famosa que vem logo a seguir: "O governo do Estado moderno não é mais do que uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa". Nestas circunstâncias, "o primeiro passo da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante", e a este primeiro passo Marx designa como "a conquista da democracia".

Acompanhando a substituição das classes na direção do Estado, teríamos uma mudança das finalidades do Estado. Se nas mãos da burguesia o Estado funciona para preservar a propriedade privada e para assegurar os interesses da classe burguesa, nas mãos do proletariado ele serviria "para ir arrancando gradualmente à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante". O desaparecimento do Estado só viria depois de um período de transição mais ou menos longo, no qual o desenvolvimento das forças produtivas levaria ao "desaparecimento das diferenças de classe", concentrando a produção "nas mãos dos indivíduos associados", levando a que o Estado perdesse "seu caráter político". É neste sentido, que Marx fala em 1852, ou seja, cinco anos depois de *O manifesto*, que a "*ditadura do proletariado* [...] não é, em si mesma, mais do que o trânsito para a *abolição de todas as classes* e para *uma sociedade sem classes*".

A análise do "bonapartismo", em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, neste mesmo ano de 1852, antecipa algo das conclusões da análise de Marx sobre a Comuna, de quase vinte anos mais tarde. A primeira revolução (1789-1792) da burguesia francesa fez mais do que criar a ordem política apta à dominação "desta parte da sociedade" sobre todas as demais classes. Ela desenvolveu "aquilo que a monarquia absoluta havia iniciado: a centralização; [...] ampliou o volume, as atribuições e o número de servidores do poder do governo". Todas as revoluções que se seguiram "aperfeiçoaram esta máquina, ao invés de destroçá-la". Com Napoleão III, "o Estado parece haver adquirido uma completa autonomia". Isso não significa que flutue no ar, pois estará apoiado na classe "mais numerosa da sociedade francesa: os *camponeses parcelares*". Mas significa que esta massa oferecerá a base para "que o poder executivo submeta a sociedade a seu mando". É central, na análise do *bonapartismo*, a atenção concedida por Marx ao poder executivo. Se, no Parlamento, a lei da classe dominante era elevada à condição de vontade geral da nação, diante do poder executivo, a nação "abdica de toda vontade própria e se submete aos ditados de um poder estranho".

O Estado do Segundo Império francês, sob Napoleão III, parece a Marx mais do que o fruto das circunstâncias especiais de uma nação, como algo novo na história: um Estado que se sobrepõe à sociedade em seu conjunto e, portanto, que se sobrepõe às classes, inclusive à burguesia. Estamos longe da idéia do Estado

como simples *junta administrativa* de uma classe dominante. Para que a sociedade burguesa seja preservada e, mais que isso, cumpra as leis do seu desenvolvimento, parece necessário que o Estado ganhe autonomia sobre a própria classe dominante. A burguesia se beneficia do Estado mas não é mais ela quem governa. Ela entrega a sua autonomia em troca da preservação da sua propriedade e da sua capacidade de enriquecimento.

Uma noção semelhante sobre o Estado surge na análise da jornada de trabalho, no primeiro volume de *O capital*, publicado quinze anos depois de *O 18 Brumário*. Como entender a jornada sem uma lei que a defina, isto é, o Estado? Como entender que o Estado limite a duração da jornada, favorecendo os operários, quando se entende que ele é o Estado da burguesia? Diz Marx que o capital não dá nenhuma importância "à saúde e à duração da vida do operário, *a menos que a sociedade o obrigue a tomá-las em consideração*" (os grifos são de Marx). E quem representa a sociedade, neste caso, é a lei, ou seja, o Estado.

Isso não significa que Marx tenha abolido a sua concepção sobre a luta de classes. Pelo contrário, "a implantação de uma jornada normal de trabalho é o fruto de uma luta multissecular entre capitalistas e operários". A questão, porém, é que nem a sociedade que assiste a esta "luta multissecular" nem as classes que desta participam se resumem apenas a capitalistas e operários. Existem, por exemplo, situações em que os operários, para sobreviver, fazem as suas alianças, até mesmo com setores conservadores, como é o caso de alguns episódios desta luta pela definição de uma jornada normal de trabalho na Inglaterra. Todo o problema está em que os operários, considerados individualmente, não têm como defender uma jornada normal de trabalho.

> Para "defender-se" contra a serpente de seus tormentos, os operários não têm mais remédio do que apertar o cerco e arrancar, *como classe*, uma lei do Estado, um *obstáculo social* insuperável que os impeça a eles mesmos de se vender e de vender a sua descendência como carne de morte e escravidão *mediante um contrato livre com o capital*. E assim, onde antes se erguia o pomposo catálogo dos "Direitos inalienáveis do Homem" aparece agora a modesta *Magna Carta* da jornada legal de trabalho.[27]

Pode-se supor que a capacidade do Estado de se sobrepor ao jogo direto das classes não se limite ao caso do bonapartismo. Nem que seja apenas específico da França ou, mais tarde, com Bismarck, da Alemanha. Em todo caso, é diante das circunstâncias criadas pelo crescimento do Estado no Império francês que se pode entender

a análise de Marx sobre a Comuna, onde está o essencial da sua concepção sobre a destruição do Estado. E também o essencial de sua concepção sobre a "ditadura do proletariado". Ou, para retomar os termos do Manifesto, aí se encontra a sua concepção renovada sobre "a conquista da democracia".

"A antítese do Império", diz Marx, "era a Comuna." A Comuna foi, para ele, a negação de tudo o que o Estado, criado pelo absolutismo, havia chegado a ser depois que foi colocado a serviço da burguesia: é a negação do "poder estatal centralizado, com seus órgãos onipotentes: o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero e a magistratura". No lugar do exército a Comuna coloca a milícia, ou seja, o povo armado; no lugar da polícia e da burocracia designa funcionários eleitos cujos mandatos podem ser revogados; no lugar dos deputados eleitos para a Câmara segundo os métodos da democracia representativa, estão os conselheiros municipais, eleitos por sufrágio universal com mandatos imperativos, revogáveis; separação da Igreja do Estado e "expropriação de todas as igrejas como corporações possuidoras", obrigando os padres a voltarem "a viver de esmolas dos fiéis, como seus antecessores, os apóstolos"; os magistrados e os juízes, como os demais funcionários, teriam de ser eleitos com mandatos revogáveis. Todos os que desempenham cargos públicos, a começar dos membros da Comuna para baixo, receberiam "*salários de operários*" (os grifos são de Marx).

Não é difícil entender o entusiasmo de Marx pela Comuna. É que nela ganham corpo as idéias sobre a "verdadeira democracia" de seus escritos de juventude. A luta dos trabalhadores de Paris tomará para ele o valor de uma tentativa de destruição do Estado político. A revolução proletária, que assume a divisa de "república social", pretende acabar não apenas "com a forma monárquica da dominação de classe, mas com a própria dominação de classe". São os ideais da democracia direta da Antigüidade clássica que retomam vida na experiência de luta dos operários de Paris. A Comuna de Paris haveria de servir de modelo para a organização do poder proletário em todos os centros industriais da França, abrindo passo para a destruição do antigo Estado centralizado e para a sua substituição pelos órgãos comunais em todo o país, até nos pequenos distritos rurais. Surge uma nova forma de organização da sociedade e da política: "A Comuna não haveria de ser um organismo parlamentar, mas uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo". Eis aqui, segundo Marx, o

verdadeiro segredo da Comuna: "a Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe proprietária, a forma política enfim descoberta para levar a cabo dentro dela a emancipação econômica do trabalho". Em textos posteriores de Marx e de Engels, com freqüência a experiência da Comuna surgirá como exemplo daquilo que eles entendiam como a "ditadura do proletariado". A Comuna seria a "dominação política dos produtores" e, por isso, seria "incompatível com a perpetuação de sua escravidão social".

Atualidade de Marx

A influência da obra de Marx na política do século XX é evidente. O que não impede que continuem, no interior do marxismo e fora dele, os debates a propósito da sua adequação aos tempos atuais. São questões não apenas difíceis de resolver, mas que aparecem, com freqüência, marcadas, tanto entre seus seguidores quanto entre seus detratores, pela expectativa, pelo menos curiosa em se tratando de um materialista e, de resto, tão apegado às circunstâncias históricas do seu tempo, de que ele devesse dar resposta para problemas de épocas muito posteriores.

A grande questão sobre a atualidade de Marx é a questão sobre a atualidade da revolução. Pode-se falar hoje de uma "proximidade da revolução", de uma "atualidade da revolução"? No caso de uma resposta afirmativa, qual o caráter da revolução atual em comparação com a da época de Marx? Já sabemos que as respostas de Marx para as sociedades capitalistas "atrasadas" do século XX teriam de ser muito semelhantes às respostas que ofereceu, no século XIX, para as sociedades "atrasadas" nas quais o capitalismo emergia. Não por acaso, o marxismo guarda uma forte influência nos países do Terceiro Mundo. Mas quais as respostas ou as inspirações que se podem buscar em Marx para a transformação das sociedades capitalistas modernas do século XX? Ou podemos admitir que Marx nada teria a dizer a respeito?

Retomemos um tema central nas análises econômicas de *O manifesto*, e igualmente central na teoria da revolução. Marx vê ali uma burguesia incapaz de cumprir a função básica de uma classe dominante, qual seja, a de assegurar condições de sobrevivência à classe dominada. Ao contrário do servo, que, em pleno regime da servidão, chegou a membro da Comuna, ou do pequeno-burguês, que, sob o absolutismo feudal, chegou a burguê

> o operário moderno [...], ao invés de elevar-se com o progresso da indústria, desce sempre, mais e mais, por baixo das condições de vida de sua própria classe. O trabalhador cai na miséria e o pauperismo cresce mais rapidamente ainda que a população e a riqueza. É, pois, evidente que a burguesia já não é capaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante da sociedade, nem de impor a esta, como lei reguladora, as condições de existência de sua classe.[28]

Está nestas palavras uma condenação global do sistema capitalista que antecipa boa parte das sofisticadas análises de *O capital* sobre a pauperização absoluta e a superpopulação relativa bem como sobre a lei da tendência decrescente da taxa de lucro. Estes pontos se acham, no século XX, entre os mais criticados da teoria econômica de Marx. Já em inícios deste século, Franz Mehring observava:

> Hoje, não se poderia estabelecer em termos tão gerais o fato de que o operário moderno [...], longe de ganhar com os progressos da indústria, vai se afundando mais e mais por baixo do nível de vida de sua classe. Por marcada que seja esta tendência no regime capitalista de produção, não se pode negar que existem certos setores da classe operária aos quais a sociedade capitalista garante um regime material de vida superior, inclusive ao das camadas pequeno-burguesas.[29]

Marx morreu em 1883, há mais de um século. O que há de extraordinário com o seu pensamento não é que tenha envelhecido em alguns pontos. O que há de surpreendente é que tenha se mantido em muitos pontos importantes. E isso ocorre porque os desafios enfrentados por Marx continuam sendo os do nosso tempo, tanto nas sociedades "atrasadas" como nas mais modernas. Realizada, em muitos países, a "emancipação política", mudaram, por certo, as condições para a "emancipação humana". Mas permanecem, mesmo nas sociedades mais modernas, as condições que colocam a "emancipação humana" como uma luta necessária. A questão poderia ser colocada do seguinte modo: nas condições atuais, não se exigiria dos que se pretendam marxistas uma nova concepção para a luta pela "emancipação humana", uma nova concepção sobre a revolução social?

Quem pense que a sociedade atual terá de ser transformada, terá também de voltar a Marx ou, quando menos, terá de passar por Marx, qualquer que seja o caminho que prefira seguir depois

disso. E se parece obrigatório voltar a Marx — o que é especialmente verdadeiro para inúmeros "marxistas" que só conhecem Marx pela boca dos intérpretes — tanto melhor se aquele que o faça se desvie das atitudes religiosas que ele sempre condenou e adote uma atitude crítica, atenta às circunstâncias da história. Quem o fizer perceberá que se algo do seu "pequeno mundo" do século XIX envelheceu, em particular algo de sua linguagem sobre a economia, os princípios que o inspiraram e muitas de suas idéias sobre o Estado e a política na sociedade de classes continuam mais jovens do que nunca.

Este fim de século, no qual se assiste à terceira revolução industrial, parece ser o de uma redescoberta do valor do indivíduo. Poderia haver algo mais atual do que o lugar que Marx reserva para o indivíduo (e a personalidade) em sua concepção da "emancipação humana"?

> A oposição entre a personalidade do proletário [...] e as condições de vida que lhe são impostas (ou seja, o trabalho) torna-se evidente ao próprio operário... Enquanto os servos fugitivos desejavam desenvolver livremente suas condições de existência, já estabelecidas, e valorizá-las [...] os proletários devem, se quiserem valorizar-se como pessoas, abolir sua própria condição de existência [...] — quero dizer, abolir o trabalho. Encontram-se, por isso, em oposição direta [...] ao Estado, e devem derrubar esse Estado para realizar sua personalidade.

Não se pode entender, nestas palavras, o proletário como emblema da condição comum dos homens modernos em face da economia e do Estado nas suas formas atuais? O potencial de liberação do indivíduo que se encontra no dinamismo da atual revolução tecnológica não estaria sendo comprimido pelas atuais relações de produção e pelo centralismo esmagador das estruturas burocráticas do Estado moderno?

Se esta interpretação é possível, ninguém se surpreenda se assistirmos, neste fim de século, a uma volta a Marx, muito mais forte do que todas as anteriores. Em face das novas tentativas de transformação em curso nas sociedades modernas — e aqui não há como ignorar os esforços de modernização em andamento nas sociedades do socialismo burocrático que, uma vez mais, enfrentam o tema da democratização —, Marx ressurge como fonte indispensável à reflexão e à crítica. O socialismo, dizia ele em *O manifesto*, escrevendo na perspectiva que lhe permitia o seu "pequeno mundo" do século XIX, é "uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um será a condição do livre desenvolvimento de todos".

Teria alguém jamais oferecido, em qualquer tempo ou em qualquer lugar, melhor descrição dos sonhos da modernidade nesta passagem para o século XXI?

Notas

[1] MEHRING, Franz. *Carlos Marx*; historia de su vida. México, Editorial Grijalbo, 1957. p. 234. (Biografías Gandesa.)

[2] Idem, ibidem, p. 34.

[3] Idem, ibidem, p. 94.

[4] Nota sobre cartismo.

[5] Carta a J. Weydemeyer, de Londres, 5 de março de 1852.

[6] LUKÁCS, Georges. *La pensée de Lenine*. Paris, Éditions Denoel/Gonthier, 1972. p. 10 et seqs.

[7] Por caminhos semelhantes aos indicados por Lukács existe ampla bibliografia. Mencione-se, por exemplo: LICHTHEIM, George. *El marxismo*; un estudio histórico y crítico. Barcelona, Editorial Anagrama, 1965; LÖWY, Michael. *La theorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris, François Maspero, 1970.

[8] Op. cit., p. 272.

[9] Ibidem, p. 274.

[10] Os períodos pós-1883, isto é, de após a morte de Marx, que seguem na descrição de Hobsbawm são de 1883-1914 (surgimento do imperialismo e crises revolucionárias no mundo subdesenvolvido, a começar pela Rússia), de 1914-1949 (da Primeira Guerra à Segunda, com a Revolução Russa e a Revolução Chinesa de permeio) e, finalmente, o período de após 1949 até hoje. Está evidente que os períodos pós-1883 são de menor interesse para a caracterização das condições históricas da época de Marx. Mas vale o registro, embora sumário, para que se tenha um mínimo de perspectiva sobre as mudanças ocorridas desde fins do século XIX até a época atual. Ver HOBSBAWM, Eric. Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. *História do marxismo*; o marxismo no tempo de Marx. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. v. 1, p. 19-23.

[11] Op. cit., p. 10.

[12] MARX. Prefácio de 1873. *O capital*. 2. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. p. XXIV.

[13] Idem. *O manifesto comunista*. In: ——. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966.

[14] Idem, ibidem.

[15] Op. cit., p. 80.

[16] MEHRING, Franz. Op. cit., p. 225. A propósito, vale citar as palavras de Marx em *O capital*: "Onde se revela ao burguês prático, de modo mais patente e mais sensível, o movimento cheio de contradições da sociedade capitalista, é nas alternativas do ciclo periódico que percorre a indústria moderna e em seu ponto culminante: o da crise geral. Esta crise geral está de novo em marcha, embora não tenha passado ainda de sua fase preliminar. A extensão universal do cenário em que haverá de desenvolver-se e a intensidade de seus efeitos farão com que a dialética entre pela cabeça até mesmo destes mimados adventícios do novo Sacro Império prussiano-alemão". MARX. Prefácio de 1873. *O capital*. Op. cit., p. XXIV.

[17] Idem, ibidem, p. 199.

[18] "[...] a história sem solução de continuidade do comunismo, enquanto movimento social moderno, tem início com a corrente de esquerda da Revolução Francesa. Uma direta linha descendente liga a 'conspiração dos iguais' de Babeuf, através de Felipe Buonarotti, às associações revolucionárias de Blanqui dos anos 30; e essas, por sua vez, se ligam — através da Liga dos Justos, formada pelos exilados alemães inspirados por eles, e que depois se tornará Liga dos Comunistas — a Marx e Engels, que redigiram sob encomenda da Liga *O manifesto do partido comunista*." HOBSBAWM, Eric. Op. cit., p. 40.

[19] Op. cit., p. 62.

[20] MARX. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: ——. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969.

[21] Idem. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946. p. 81-2.

[22] A idéia de uma "cesura" entre o jovem e o velho Marx pode ter diferentes traduções e se encontra mesmo em intérpretes que, de outros pontos de vista, se afastariam de Althusser. Segundo Michael Löwy, haveria uma ruptura "pelas alturas" de *A ideologia alemã*, o que significaria fazer do Marx anterior um pré-marxista. Hobsbawm, por sua vez, entende que o Marx da *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* seria um democrata, não um comunista. Talvez. Mas isso não indica uma ruptura, o que só ocorreria se pudéssemos sustentar que ao se tornar comunista Marx tivesse deixado de ser democrata. Eu estou entre os que vêm as mudanças de Marx como esperadas em um pensamento comprometido com a história.

[23] LANSHUT & MAYER. Introdução. In: MARX. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Op. cit., p. 9-10.

[24] COLLETTI, Lucio. "Introduction". In: MARX, Karl. *Early writings*. London, Penguin Books, 1974. p. 22

[25] MARX. *A questão judaica*. Op. cit.

[26] MARX & ENGELS. "Manifesto del partido comunista", prefácio à edição alemã de 1872. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966. v. 1, p. 12-3.

[27] MARX. *O capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. v. 1, p. 212-41.

[28] MARX & ENGELS. Op. cit., p. 30-1.

[29] Op. cit., p. 165.

TEXTOS DE MARX*

A emancipação política e a emancipação humana

Meus estudos profissionais eram os de jurisprudência, da qual, contudo, somente me ocupei como disciplina secundária, ao lado da filosofia e da história. Em 1842-43, como redator da *Gazeta Renana*, pela primeira vez me vi na difícil faina de ter de opinar sobre chamados interesses materiais. [1]

O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o *Estado* pode se livrar de um limite sem que o homem dele se liberte *realmente*, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*. [...] [2]

À sua maneira, o Estado suprime as distinções oriundas do nascimento, do nível social, da educação e da ocupação, declarando que o nascimento, o nível social, a educação, a ocupação específica são diferenças *não políticas*, quando, sem levar em conta as suas distinções, proclama que todo membro do povo participa da soberania popular *em pé de igualdade* e quando aborda todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Porém, o Estado nem por isso impede que a propriedade privada, a educação, a ocupação *atuem a seu modo*, isto é, enquanto propriedade privada, educação e ocupação, e façam valer a sua natureza especial. Longe de suprimir essas diferenças de fato, o Estado apenas existe sobre tais premissas; só tem consciência de ser um Estado político e faz prevalecer sua *universalidade* em oposição a esses elementos. [...]

* Extraídos de: Marx. *A questão judaica*. Trad. de Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969. p. 22-39; Marx. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968. p. 29-40; Marx. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 1968. p. 50-97; Marx, Carlos & Engels, Frederico. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966. t. II. Trad. de Cid Knipell Moreira.

[...] Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não somente no pensamento e na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência: uma celestial e outra terrena, a existência na *comunidade política*, na qual ele se considera como um ser geral, e a existência na sociedade civil, onde atua como particular; encara os outros homens como meros instrumentos, degrada-se a si mesmo como mero instrumento e se torna o joguete de poderes estranhos. [...]

A emancipação *política*, seguramente, constitui um grande progresso. É verdade que ela não é a última forma da emancipação humana, mas é a última forma da emancipação humana no contexto do mundo atual. Devemos esclarecer que falamos aqui de emancipação real, de emancipação prática.

[...]

Os membros do Estado político são religiosos devido ao dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos na medida em que o homem considera a vida política para além de sua própria individualidade como a sua verdadeira vida; religiosos, no sentido em que a religião é aqui o espírito da sociedade burguesa, a expressão daquilo que distancia e separa o homem do próprio homem. A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, é um ser *soberano*, um ser supremo; mas não o homem culto nem o homem social, o homem na sua existência acidental como tal, o homem que se corrompeu por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, submetido ao império de condições e elementos inumanos; numa palavra, o homem que não é ainda um verdadeiro ser genérico. A criação imaginária, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, mas do homem real — tudo isto se torna, na democracia, realidade concreta e presente, uma máxima secular. [...]

[...]

Consideremos por um momento os chamados direitos humanos em sua forma autêntica, sob a forma que lhes deram os seus descobridores norte-americanos e franceses! Por um lado, estes direitos humanos são direitos *políticos*, direitos que apenas podem ser exercidos em comunidade com outros homens. O seu conteúdo consiste na *participação* na essência *geral*, na vida política da comunidade, na vida do Estado. Estes direitos se inserem na categoria de *liberdade política*, na categoria dos *direitos civis*, que, tal como

vimos, não supõem de forma alguma a supressão absoluta e positiva da religião, nem, por conseguinte, do judaísmo. Por outro lado, resta considerar os *droits de l'homme* na medida em que diferem dos *droits du citoyen.*[3]

[...]

Constatamos, antes de mais nada, que os *droits de l'homme* distintos dos *droits du citoyen* nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, ou seja, do homem egoísta, do homem isolado do homem e da comunidade. A mais radical das constituições, a de 1793, enunciava:

> Déclaration des droits de l'homme et du citoyen
> Art. 2. Ces droits (les droit naturels et imprescriptibles) sont: *l'égalité, la liberté, la sûreté, la proprieté.*[4]

Em que consiste *la liberté*? [...]

A liberdade é, portanto, o direito de fazer tudo aquilo que não prejudique os outros. [...]

A aplicação prática do direito de liberdade é o direito à *propriedade privada*. Mas em que consiste este último direito?

[...]

O direito à propriedade é, pois, o direito de desfrutar de sua fortuna e dela dispor *à son gré*, sem se importar com os outros homens e independentemente da sociedade: é o direito do interesse pessoal. É esta liberdade individual e a sua aplicação que constituem a base da sociedade burguesa. [...]

Falta considerar ainda os outros direitos humanos, *l'égalité* e *la sûreté*.

A palavra *égalité* não tem aqui significado político e nada mais é do que a igualdade da liberdade tal como acima definida: todo homem é igualmente considerado tal como uma mônada fundada sobre si mesma. [...]

E *la sûreté*? [...]

A segurança é o mais elevado conceito social da sociedade burguesa, o conceito de *polícia*, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. [...]

O conceito de segurança não é ainda suficiente para que a sociedade burguesa se sobreponha ao seu egoísmo. Ao contrário, a segurança é a *preservação* (*Versicherung*) do egoísmo.

[...]

É bastante estranho que um povo que começa precisamente a se libertar, a derrubar todas as barreiras que separam os seus distintos membros, a fundar uma comunidade política, proclame solenemente o direito do homem egoísta, dissociado de seu semelhante e da comunidade (Déclaration de 1791)[5] [...] Mas este fato se torna ainda mais estranho quando verificamos que os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a *comunidade política* ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial; que, finalmente, não se considera como homem *verdadeiro* e *autêntico* o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês. [...]

A emancipação humana e a revolução

Meu primeiro trabalho, levado a cabo para resolver as dúvidas que me assaltavam, foi uma revisão crítica da filosofia hegeliana do direito, e a sua introdução apareceu em 1844 nos *Anais franco-alemães* que eram então publicados em Paris.[6]

Indagamo-nos: pode a Alemanha chegar a uma prática *à la hauteur des principes*, isto é, a uma revolução que a eleve não só ao nível oficial dos povos modernos mas, também, ao nível humano que será o futuro imediato destes povos?

As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem. [...][7]

Para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução radical, ou a emancipação humana geral, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de que uma fração da sociedade burguesa se emancipa e alcança a supremacia geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral

da sociedade a partir de sua situação particular. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas apenas sob a hipótese de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe, isto é, que possua, por exemplo, dinheiro e cultura ou que possa adquiri-los.

Nenhuma classe da sociedade burguesa pode desempenhar este papel sem provocar um momento de entusiasmo em si e na massa, momento durante o qual confraterniza e se confunde com a sociedade universal, com ela se identifica e é sentida e reconhecida como sua representante universal; um momento em que suas pretensões e direitos são, na verdade, os direitos e as pretensões da própria sociedade, que esta classe é realmente o cérebro e o coração da sociedade. Somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe particular reivindicar para si a supremacia universal. E, para atingir esta posição emancipadora e, assim, poder explorar politicamente todas as esferas da sociedade em benefício da sua própria esfera, não bastam por si sós a energia revolucionária e o amor-próprio espiritual. Para que coincidam a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial da sociedade civil, para que uma classe valha por toda a sociedade, é necessário, pelo contrário, que todos os defeitos da sociedade se condensem numa classe, que uma determinada classe resuma em si a repulsa geral, que seja a incorporação do obstáculo geral; é necessário, para isto, que uma determinada esfera social seja considerada como crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a emancipação desta esfera surja como auto-emancipação geral. Para què uma classe seja *par excellence* a classe da emancipação, é necessário, inversamente, que outra classe seja evidentemente a classe da sujeição. [...]

Na França, basta que alguém seja alguma coisa para querer ser todas as coisas. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não quiser renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal. Na Alemanha, a emancipação universal é a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Enquanto na França é a realidade da emancipação gradual que tem de engendrar a liberdade total, na Alemanha, ao contrário, é justamente a sua impossibilidade. [...]

Onde reside, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã?

Resposta: na formação de uma classe com cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; de um Estado que é a dissolução de todos os Estados; de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reclama nenhum direito especial para si, porque não sofreu nenhuma injustiça especial, mas a injustiça pura e simples; que já não pode apelar a um título histórico, mas simplesmente ao título humano; que não se encontra em nenhuma espécie de oposição particular com as conseqüências, mas numa oposição total com as premissas do Estado alemão; de uma esfera, finalmente, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade e, com isso, emancipar todas elas; que é, numa palavra, a perda total do homem e que, por conseguinte, só pode atingir seu objetivo mediante a recuperação total do homem. Esta dissolução da sociedade como uma classe particular é o proletariado. [...]

Ao proclamar a dissolução da ordem universal anterior, o proletariado nada mais faz do que proclamar o segredo de sua própria existência, já que ele é a dissolução de fato desta ordem universal. Ao reclamar a negação da propriedade privada, o proletariado não faz outra coisa senão erigir como princípio de sociedade aquilo que a sociedade erigiu como seu princípio, o que já se personifica nele, sem intervenção de sua parte, como resultado negativo da sociedade. [...]

Resumindo e concluindo:

A única emancipação praticamente possível da Alemanha é a emancipação do ponto de vista da teoria, que declara o homem essência suprema do homem. Na Alemanha, a emancipação da Idade Média só é possível como emancipação paralela das superações parciais da Idade Média. Na Alemanha, não se pode derrubar nenhum tipo de servidão sem se derrubar ao mesmo tempo todo tipo de servidão. A meticulosa Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar seu próprio fundamento. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado, nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia. [...]

A produção da consciência e a produção do Estado

Por um caminho diferente, Friedrich Engels... havia chegado... ao mesmo resultado que eu. Quando se estabeleceu também em Bruxelas, na primavera de 1845, combinamos então colocar

conjuntamente nosso ponto de vista em contraste com o ponto de vista ideológico da filosofia alemã; na verdade, pretendíamos liquidar com a nossa consciência filosófica anterior. Tal propósito se realizou na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. [...] [8]

A produção de idéias, das concepções e da consciência a princípio se encontra direta e intimamente ligada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens, e como tal é a linguagem da vida real. Os conceitos, o pensamento, a troca intelectual dos homens aí surgem ainda como emanação direta de seu comportamento material. Dá-se o mesmo com a produção intelectual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. Os homens é que são os produtores de seus conceitos, de suas idéias etc., mas os homens reais, ativos, condicionados por um dado desenvolvimento de suas forças produtivas e do tipo de relações que a elas corresponde, inclusive as mais amplas formas que tais relações possam assumir. A consciência jamais pode ser outra coisa senão o Ser consciente (*das bewusste Sein*) e o Ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações parecem-nos colocados de cabeça para baixo como numa *camera obscura*,* este fenômeno resulta de seu processo vital histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo vital diretamente físico.

Ao contrário da filosofia alemã que desce do céu para a terra, trata-se aqui de subir da terra para o céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem tampouco daquilo que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na concepção de outros, para em seguida chegar aos homens em carne e osso; não, partimos dos homens em sua atividade real; é a partir também de seu processo de vida real que concebemos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos deste processo vital. E mesmo as fantasmagorias do cérebro humano são sublimações que resultam necessariamente do processo de sua vida material que podemos constatar empiricamente e que se assenta sobre bases materiais. A partir daí, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência que lhe correspondem, imediatamente perdem toda aparência de autonomia. Não têm história nem evolução; são os homens, ao contrário, que, ao desenvolverem sua produção material e suas

* Câmara escura. (N. T.)

relações materiais, transformam com esta realidade que lhes é própria o seu pensamento e os produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. [...]

[...] a divisão do trabalho implica [...] a contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos os indivíduos que estão em relação entre si; além do mais, este interesse coletivo não existe apenas, digamos, na imaginação, enquanto "interesse universal", mas antes de tudo na realidade, como dependência recíproca de indivíduos entre os quais o trabalho é dividido.

[...]

Realmente, desde o momento em que o trabalho começa a ser dividido, cada homem tem sua esfera de atividade exclusiva e determinada que lhe é imposta e da qual não pode escapar; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico e assim deve permanecer se não quer perder seus meios de existência, ao passo que na sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se desenvolver no ramo que lhe agradar, e onde a sociedade regula a produção geral, torna-se possível para mim fazer uma coisa hoje, outra amanhã, caçar pela manhã, pescar à tarde, cuidar do gado à noite, fazer a crítica depois do jantar, ao meu bel-prazer, sem que jamais me torne caçador, pescador ou crítico.

Essa fixação da atividade social, esta fossilização de nosso próprio produto em uma força objetiva que nos domina, escapando ao nosso controle, frustrando nossas expectativas, reduzindo a nada nossos cálculos, é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico até hoje.

É justamente essa contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo que leva este último a assumir, na qualidade de *Estado*, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto [da sociedade], e a tomar as feições de uma comunidade ilusória, tendo, entretanto, sempre por base concreta os laços existentes em cada aglomeração familiar e tribal, como os laços de sangue, língua, divisão do trabalho em grande escala e outros interesses. Entre tais interesses, encontramos em particular, como mais adiante mostraremos, os interesses das classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se diferenciam em todo agrupamento desse gênero e no qual uma domina todas as outras. Daí decorre que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito

de voto etc. etc., são apenas formas ilusórias sob as quais se travam as lutas reais entre as diferentes classes [...]. Segue-se, igualmente, que toda classe que aspira ao domínio — mesmo que este domínio represente a abolição de toda forma social antiga e de dominação em geral, como é o caso do proletariado — deve, portanto, conquistar inicialmente o poder político para representar, por sua vez, o seu próprio interesse como se fosse o interesse universal, o que lhe é obrigatório desde os primeiros momentos. Justamente porque os indivíduos *não* buscam *senão* o seu interesse particular — que para eles não coincide com o seu interesse coletivo, já que este interesse, no final das contas, não passa de uma forma ilusória da coletividade —, este interesse lhes é apresentado como um interesse "estranho", "independente" e que, por sua vez, constitui um interesse "universal" especial e particular. Ou então eles mesmos têm de se mover nesta dualidade, como é o caso na democracia. Além disso, o combate *prático* desses interesses particulares que constantemente se opõem *realmente* aos interesses coletivos e ilusoriamente coletivos torna necessária a intervenção *prática* e a contenção pelo interesse "universal" ilusório sob a forma de Estado.

O proletariado como classe universal

O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho, não se apresenta a estes indivíduos como a conjugação de sua própria força, pois tal cooperação não é em si voluntária mas natural. Ao contrário, ela lhes parece uma força estranha situada fora deles e da qual não sabem nem de onde vem nem para onde vai; que, portanto, não podem mais dominá-la e que, ao contrário, passa agora por uma seqüência particular de fases e estágios de desenvolvimento tão independente da vontade e da marcha da humanidade que, na verdade, dirige essa vontade e essa marcha. Tal *alienação* — para usarmos uma expressão inteligível aos filósofos — não pode ser naturalmente abolida senão depois de satisfeitas duas condições *práticas*. Para que ela se torne uma força "insuportável", isto é, uma força contra a qual se faz a revolução, é necessário que ela tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente "destituída de propriedade", que, ao mesmo tempo, se

encontra em contradição com um mundo existente de riqueza e de cultura — que supõem, ambas, um grande crescimento da força produtiva, ou seja, uma fase avançada de seu desenvolvimento. Por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que já implica o transcurso da existência empírica real dos homens *no plano da história mundial* ao invés de no plano da vida local) é uma condição prática preliminar absolutamente indispensável, pois, sem ela, é a *penúria* que se tornaria geral e, com a *carência*, é ainda a luta pela subsistência que recomeçaria, e fatalmente recairíamos na mesma velha carência. Da mesma forma é uma condição prática *sine qua non* porque as relações *universais* do gênero humano somente podem ser estabelecidas por esse desenvolvimento universal das forças produtivas e, por outro lado, esse desenvolvimento engendra o fenômeno da massa "despojada de propriedade" simultaneamente em todos os países (concorrência universal), tornando cada nação dependente das comoções das outras e, enfim, coloca homens empiricamente universais que vivem no plano da *história mundial* no lugar de indivíduos vivendo num plano local. Sem isto, (1º) o comunismo não poderia existir a não ser como fenômeno local; (2º) as forças das próprias relações humanas não teriam podido se desenvolver como forças *universais* e, por isso, insuportáveis — teriam permanecido como "circunstâncias" ligadas a superstições locais; e (3º) toda a extensão das trocas aboliria o comunismo local. [...]

O comunismo não é para nós nem um *estado* a ser criado nem um *ideal* ao qual a realidade deva se ajustar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que elimina o atual estado de coisas. As condições desse movimento resultam de bases atualmente existentes. Além disso, a massa de operários *que não são senão operários* — força de trabalho massiva, apartada do capital ou mesmo de qualquer espécie limitada de satisfação — supõe o *mercado mundial*; supõe igualmente, então, a perda deste trabalho enquanto fonte segura de subsistência — perda que resulta da concorrência e que não é a título transitório. O proletariado, portanto, não pode existir senão *na escala da história universal*, da mesma forma que o comunismo, que é a sua conseqüência, não pode de forma alguma ser concebido a não ser como existência "histórica universal". [...]

[...] As idéias da classe dominante, em todas as épocas, são também as idéias dominantes, ou seja, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é também a força *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, ao

mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, se bem que, estando estes contidos naqueles, as idéias dos que não dispõem dos meios de produção intelectual ficam, ao mesmo tempo, subordinadas a essa classe dominante. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são estas relações materiais dominantes apreendidas sob a forma de idéias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante. Em outras palavras, são as idéias de seu domínio. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, além de outras coisas, uma consciência e, conseqüentemente, pensam. Na medida em que dominam enquanto classe e determinam uma época histórica em toda a sua amplitude, é evidente que tais indivíduos exercem seu domínio em todos os setores e que dominam, entre outras coisas, também como seres pensantes, como produtores de idéias, e regulam a produção e a distribuição das idéias de seu tempo. As suas idéias, portanto, são as idéias dominantes de sua época. Tomemos como exemplo uma época e um país em que a realeza, a aristocracia e a burguesia lutam pelo poder e onde, portanto, este poder é dividido. O pensamento dominante que surge daí é a doutrina da divisão dos poderes, então enunciada como uma "lei eterna". [...]

[...] Na verdade, cada nova classe que toma o lugar daquela que antes dela dominava é obrigada, para alcançar seus objetivos, a representar o seu interesse como o interesse comum a todos os membros da sociedade, ou, para expressar isso no plano das idéias: essa classe é obrigada a dar às suas idéias a forma de universalidade, de representá-las como as únicas razoáveis, as únicas universalmente válidas. Pelo simples fato de que se opõe a uma *classe*, a classe revolucionária não se apresenta inicialmente como classe mas como representando toda a sociedade, como a massa total da sociedade frente à única classe dominante. Isto lhe é possível porque, de início, o seu interesse está de fato ainda intimamente ligado ao interesse comum de todas as outras classes não dominantes e porque, sob a pressão do anterior estado de coisas, este interesse ainda não pode se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. [...] Cada nova classe não estabelece, portanto, sua dominação a não ser sobre uma base mais ampla que a da classe dominante precedente, mas, em compensação, a oposição entre a classe que doravante domina e aquelas que não dominam apenas se agrava em profundidade e rigor. Daí decorre o seguinte: o combate que se trata de empreender contra a nova classe dirigente, por sua vez, tem como objetivo negar as condições sociais anteriores de uma forma mais decisiva e radical que a de todas as classes que antes disputavam o poder. [...]

A comunidade e os indivíduos

O comunismo se distingue de todos os movimentos que até agora o precederam pelo fato de que ele subverte a base de todas as relações de produção e troca anteriores e de que, pela primeira vez, ele conscientemente encara todas as condições naturais existentes como criações dos homens que até agora nos precederam, despojando tais condições de seu caráter natural e submetendo-as ao poder dos indivíduos unidos. A precondição criadora do comunismo é precisamente a base real que impossibilita tudo o que existe independentemente dos indivíduos — na medida, contudo, em que esta condição preexistente é pura e simplesmente produto das relações anteriores dos indivíduos entre si. [...]

Somente na comunidade com outros é que cada indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal, portanto, se torna possível. Nos sucedâneos de comunidade que até agora existiram, no Estado etc., apenas existia liberdade pessoal para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que pertenciam a esta classe. A comunidade aparente, que os indivíduos até agora constituíram, sempre adquiriu uma existência independente em face deles e, ao mesmo tempo, pelo fato de que ela representava a união de uma classe frente a outra, significava não somente uma comunidade totalmente ilusória para a classe dominada como também uma nova cadeia. Na comunidade real, os indivíduos conquistam sua liberdade simultaneamente à sua associação, por meio e no interior de tal associação. [...]

Todo o desenvolvimento histórico até nossos dias evidencia que as relações coletivas, nas quais ingressam os indivíduos de uma classe e que sempre foram condicionados por seus interesses comuns diante de um terceiro, constituíram sempre uma comunidade que

abarcava tais indivíduos unicamente enquanto indivíduos médios, ou seja, na medida em que viviam nas condições de existência de sua classe. Em suma, tratava-se de relações das quais participavam não enquanto indivíduos, mas como membros de uma classe. Ao contrário, na comunidade dos proletários revolucionários que colocam sob seu controle todas as suas condições próprias de existência e as de todos os membros da sociedade, é o inverso que se produz: nela, os indivíduos participam como indivíduos. E, desde que a associação dos indivíduos se opere no quadro das forças produtivas que ora supomos desenvolvidas, é esta reunião que estabelece as condições ao livre desenvolvimento dos indivíduos e a mudança destas condições sob seu controle, ao passo que, até então, elas estavam jogadas ao acaso e assumiam uma existência autônoma em face dos indivíduos precisamente devido ao seu isolamento enquanto indivíduos e à sua necessária união implicada pela divisão do trabalho mas transformada — a partir de sua separação enquanto indivíduos — num laço que lhes era estranho. A associação até agora conhecida não era, de forma alguma, uma união voluntária (tal como é apresentada, por exemplo, em *O contrato social*) mas uma união necessária baseada em condições nas quais os indivíduos contavam com a casualidade (comparar, por exemplo, a formação do Estado na América do Norte e nas repúblicas da América do Sul). Este direito de poder usufruir tranqüilamente da casualidade sob certas condições é o que até então se chamava de liberdade pessoal. Essas condições de existência são naturalmente apenas as forças produtivas e as formas de circulação de cada período.

Se considerarmos, do ponto de vista *filosófico*, o desenvolvimento dos indivíduos nas condições de existência comum das ordens e das classes que historicamente se sucedem e nas representações gerais que a partir de tais condições lhes são impostas, podemos, de fato, imaginar facilmente que o Gênero ou o Homem se desenvolveram nesses indivíduos ou que estes desenvolveram o Homem. É uma suposição que ocasiona grosseiros enganos históricos. Podemos então compreender essas diferentes ordens e classes como especificações da expressão geral, como subdivisões do Gênero, como fases do desenvolvimento do Homem. [...]

Os indivíduos naturalmente partiram sempre de si mesmos não no sentido do indivíduo "puro" dos ideólogos, mas de si mesmos no quadro de suas condições e relações históricas determinadas. Mas, no curso do desenvolvimento histórico e precisamente

pela independência que adquirem as relações sociais, surge como um fruto inevitável da divisão do trabalho o fato de haver uma diferença entre a vida de cada indivíduo enquanto vida pessoal e a sua vida enquanto subordinada a um ramo qualquer do trabalho e às suas respectivas condições inerentes. (Não se deve entender por isso que o especulador ou o capitalista, por exemplo, deixe de ser uma pessoa; mas a sua personalidade está condicionada por relações de classe inteiramente determinadas, e tal diferença não surge senão em oposição a uma outra classe, tornando-se-lhe aparente apenas no momento em que vão à ruína.) Na ordem (e ainda mais na tribo) este fato permanece ainda oculto; por exemplo, um nobre será sempre um nobre, um *roturier* sempre um *roturier*, se fizermos abstração de suas demais relações. É uma qualidade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal oposto ao indivíduo em sua qualidade de membro de uma classe, a contingência das condições de existência para o indivíduo apenas surgem com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia. Somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si engendram e desenvolvem esta contingência como tal. Em conseqüência, nas representações, os indivíduos são mais livres sob o domínio da burguesia do que antes, porque suas condições de existência lhes são contigentes; na verdade são naturalmente menos livres porque estão muito mais subordinados a uma força objetiva. A diferença em relação à ordem surge sobretudo na oposição entre burguesia e proletariado. [...] A contradição entre a personalidade do proletário em particular e as condições de vida que lhe são impostas, isto é, o trabalho, torna-se-lhe aparente principalmente quando já se sacrificou desde sua primeira juventude e porque jamais terá a oportunidade de alcançar, no quadro de sua classe, as condições que o fariam passar a uma outra classe. [...] Portanto, enquanto os servos fugitivos desejavam apenas desenvolver livremente suas condições de existência já estabelecidas e fazê-las prevalecer, mas não conseguiam chegar em última instância senão ao trabalho livre, os proletários devem, se desejam se afirmar enquanto pessoas, abolir sua própria condição anterior de existência, a qual é, ao mesmo tempo, a de toda a sociedade até nossos dias, quero dizer, abolir o trabalho. Por isso, encontram-se em oposição direta à forma pela qual os indivíduos da sociedade até o momento se expressaram, ou seja, em oposição ao Estado, e devem derrubar esse Estado para realizar sua personalidade.

A atualidade da revolução

Dentre os trabalhos esparsos nos quais então expusemos publicamente nossas idéias a respeito de diversas questões, citarei apenas *O manifesto do partido comunista*, redigido em colaboração por Engels e por mim.[9]

Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia foi seguida por um correspondente êxito político: estamento oprimido pelo domínio dos senhores feudais; associação armada e autônoma na Comuna;[10] república urbana independente em alguns lugares; terceiro Estado tributário da monarquia em outros; em seguida e durante o período da manufatura, contrapeso da nobreza nas monarquias feudais ou absolutas; e, em geral, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, a partir do estabelecimento da grande indústria e do mercado universal, conquistou finalmente a hegemonia exclusiva do poder político no moderno Estado representativo. O governo do Estado moderno não passa de uma junta que administra os negócios comuns a toda a classe burguesa. [...][11]

A burguesia apenas pode existir com a condição de incessantemente revolucionar os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com estas, todas as relações sociais.

A burguesia elimina cada vez mais o fracionamento dos meios de produção, da propriedade e da população. Ela aglomerou a população, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A conseqüência necessária disto foi a centralização política. As províncias independentes, ligadas entre si quase unicamente por laços federais, mas com interesses, leis, governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram consolidadas em *uma* só nação, sob *um* só governo, *uma* só lei, *um* só interesse nacional de classe e *uma* só barreira alfandegária.

[...]

As relações burguesas de produção e de troca, as relações burguesas de propriedade, toda esta sociedade burguesa moderna, que deu origem a tão poderosos meios de produção e troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não é capaz de dominar os poderes infernais que desencadeou com seus feitiços. [...]

Durante as crises, uma epidemia social que em qualquer época anterior teria parecido absurda se expande por toda a sociedade — a epidemia da superprodução. A sociedade subitamente se vê regredir a um momentâneo estado de barbárie: dir-se-ia que a fome e uma guerra mundial devastadora a privaram de todos os seus meios de subsistência; a indústria e o comércio parecem aniquilados. E tudo isso por quê? Porque a sociedade possui civilização em demasia, condições de vida em demasia, indústria em demasia, comércio em demasia. As forças produtivas de que dispõe já não servem ao desenvolvimento da civilização burguesa e das relações de propriedade burguesas. Ao contrário, tornam-se agora tão demasiadamente poderosas para tais relações que constituem um obstáculo ao seu desenvolvimento. [...]

De que forma a burguesia supera esta crise? De um lado, pela necessária destruição de uma parcela considerável de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. De que modo faz isto, então? Preparando crises mais amplas e mais violentas e diminuindo os meios de preveni-las.

As armas de que a burguesia se utilizou para derrubar o feudalismo agora se voltam contra a própria burguesia. Mas a burguesia não forjou apenas as armas que devem destruí-la; produziu também os homens que empunharão tais armas: os operários modernos, os *proletários*. [...]

A indústria moderna transformou a pequena oficina do mestre patriarcal na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, amontoados na fábrica, estão organizadas de forma militar. Tal como soldados rasos da indústria, estão colocados sob vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e suboficiais. Não apenas são escravos da classe burguesa, do Estado burguês, mas, diariamente e em todos os momentos, escravos da máquina, do capataz e, sobretudo, do patrão da fábrica. [...]

Emergência da classe revolucionária

O proletariado passa por diferentes etapas de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com o seu surgimento.

A princípio, a luta é travada por operários isolados, depois, pelos operários de uma mesma fábrica e, mais tarde, pelos operários de uma mesma categoria local contra o burguês isolado que os explora diretamente. [...] Durante esta etapa, os proletários, portanto, não lutam contra seus próprios inimigos mas contra os

inimigos de seus inimigos, isto é, contra os vestígios da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os burgueses não industriais e os pequenos-burgueses. Desta forma, todo o movimento histórico se concentra nas mãos da burguesia: cada vitória alcançada nessas condições é uma vitória da burguesia.

Mas a indústria, em seu desenvolvimento, não apenas aumenta o número de proletários mas os concentra em massas consideráveis: a sua força aumenta e eles adquirem maior consciência da mesma. [...] Os operários começam a formar coalizões contra os burgueses e a atuar em conjunto para a defesa de seus salários. Chegam mesmo a formar associações permanentes para se garantirem dos meios necessários na previsão de tais embates circunstanciais. Aqui e acolá a luta eclode em sublevação.

Por vezes, os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais abrangente dos operários. Esta união é favorecida pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria e que colocam em contato os operários de diferentes localidades. E basta esse contato para que as numerosas lutas locais — que em toda parte se revestem do mesmo caráter — se centralizem numa luta nacional, em uma luta de classes. Mas toda luta de classes é uma luta política.

[...]

Esta organização do proletariado em classe e, portanto, em partido político é incessantemente solapada pela competição entre os próprios operários. No entanto, ela ressurge, e sempre mais forte, mais firme, mais poderosa. Ela se vale das desavenças internas aos burgueses para obrigá-los a reconhecer legalmente alguns interesses da classe operária, como, por exemplo, a lei da jornada de dez horas na Inglaterra. [...]

Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima de seu desenlace, o processo de desintegração da classe dominante e de toda a velha sociedade adquire um caráter tão violento e tão evidente que uma pequena fração dessa classe dela deserta e adere à classe revolucionária, àquela em cujas mãos está o porvir. E tal como antes uma parte da nobreza passou para a burguesia, em nossos dias, um setor da burguesia passa para o proletariado, particularmente esse setor dos ideólogos burgueses que se elevaram teoricamente o bastante para compreender o conjunto do movimento histórico.

Dentre todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, apenas o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. [...]

As condições de existência da velha sociedade já estão abolidas nas condições de existência do proletariado. O proletariado não tem propriedade, as suas relações com a mulher e os filhos nada têm em comum com as relações familiares burguesas; o trabalho industrial moderno, o moderno jugo do capital, que é o mesmo na Inglaterra ou na França, na América do Norte ou na Alemanha, retira todo caráter nacional ao proletariado. Para ele, as leis, a moral, a religião, são meros preconceitos burgueses, por trás dos quais se escondem outros tantos interesses da burguesia. [...]

Os proletários não podem conquistar as forças produtivas sociais, a não ser abolindo o seu próprio modo de apropriação vigente e, portanto, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários não têm nada a salvaguardar; têm é de destruir tudo o que até agora vem garantindo e assegurando a propriedade privada existente. [...]

A evolução da indústria, da qual a burguesia — incapaz de se lhe opor — é o agente involuntário, substitui o isolamento dos operários — resultante da competição — pela sua união revolucionária através da associação. Desta forma, o desenvolvimento da grande indústria retira debaixo dos pés da burguesia as bases sobre as quais esta produz e se apropria do que é produzido.

A burguesia, antes de tudo, produz seus próprios coveiros. Sua ruína e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. [...]

Como vimos anteriormente, o primeiro passo da revolução operária é a promoção do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado fará uso de seu domínio político para retirar gradualmente todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar com a maior rapidez possível a soma das forças produtivas. Naturalmente isto não poderá se realizar de início, a não ser por uma violação despótica do direito de propriedade e das relações burguesas de produção, isto é, pela adoção de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que, no curso do movimento, sobrepujarão a si mesmas e serão indispensáveis como meio para transformar radicalmente todo o modo de produção. [...]

Uma vez que, no curso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e toda a produção tenha se concentrado nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político. O poder político, em sua essência, é a violência organizada de uma classe para a opressão de outra. Se na luta contra a burguesia o proletariado indefectivelmente se constitui em classe; se, mediante a revolução, se converte em classe dominante e, enquanto classe dominante, suprime pela força as velhas relações de produção, ele suprime, juntamente com tais relações de produção, as condições para a existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, portanto, o seu próprio domínio como classe. Em substituição à antiga sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe, surgirá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um será a condição para o livre desenvolvimento de todos.

A Comuna contra o Estado

No que me diz respeito, não é meu o mérito de haver descoberto a existência das classes na sociedade moderna nem a da luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses já haviam exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes, e alguns economistas burgueses, a anatomia das mesmas. O que eu trouxe de novo foi demonstrar: 1) que a *existência das classes* está indissoluvelmente ligada a *determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura não é, em si mesma, mais do que o trânsito para a *abolição de todas as classes* e para *uma sociedade sem classes*. [...] [12]
"C'est le triomphe complet et définitif du socialisme", assim caracterizou Guizot o dia 2 de dezembro. No entanto, se a queda da república parlamentar já contém em germe o triunfo da revolução proletária, o seu resultado imediato, tangível, era a *vitória de Bonaparte sobre o Parlamento, do poder executivo sobre o poder legislativo, da força sem frases sobre a força das frases.* No Parlamento, a nação erigia sua vontade geral em lei, isto é, erigia a lei da classe dominante como sua vontade geral. Diante do poder executivo, abdica de toda vontade própria e se submete aos ditames de um poder estranho, da autoridade. O poder executivo, em oposição ao legislativo, expressa a heteronomia da nação em oposição à sua autonomia. [...] [13]

Este poder executivo, com sua imensa organização burocrática e militar, com sua aparelhagem de Estado complexa e artificial, um exército de funcionários que soma meio milhão de homens ao lado de um exército de outro meio milhão de homens, este espantoso organismo parasitário que, como uma rede, cinge o corpo da sociedade francesa e lhe tampa todos os poros, teve origem na época da monarquia absoluta, da decadência do regime feudal que o referido organismo contribuiu para acelerar. Os privilégios senhoriais dos proprietários de terra e das cidades converteram-se em outras tantas atribuições do poder do Estado, os dignatários feudais em funcionários remunerados e o variegado mapa-mostruário das soberanias medievais em luta, no plano regulamentado de um poder estatal cujo trabalho está dividido e centralizado como numa fábrica. A primeira revolução francesa, com sua missão de romper todos os poderes particulares locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade civil da nação, tinha necessariamente de desenvolver o que a monarquia absoluta tinha iniciado: a centralização. Mas, ao mesmo tempo, ampliou o volume, as atribuições e o número de servidores do poder governamental. Napoleão aperfeiçoou esta máquina do Estado. A monarquia legítima e a monarquia de julho nada mais acrescentaram além de uma maior divisão do trabalho, que crescia na medida em que a divisão do trabalho no interior da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse e, portanto, nova matéria para a administração do Estado. Cada interesse *comum* (*gemeinsame*) era destacado da sociedade, a esta se contrapondo como interesse superior, *geral* (*allgemeines*), subtraía-se à própria atuação dos indivíduos da sociedade e convertia-se em objeto da atividade governamental, desde a ponte, a escola e os bens comunais de um município rural qualquer até as ferrovias, a riqueza nacional e as universidades da França. Finalmente, a república parlamentar, em sua luta contra a revolução, viu-se obrigada a fortalecer, juntamente com as medidas repressivas, os instrumentos e a centralização do poder governamental. Todas as revoluções aperfeiçoavam esta máquina ao invés de destroçá-la. Os partidos que se alternavam na luta pelo domínio consideravam a conquista desse imenso edifício do Estado como o principal troféu do vencedor. [...]

É sob o segundo Bonaparte que o Estado parece ter adquirido uma total autonomia. [...]

Contudo, o poder do Estado não paira no ar. Bonaparte representa uma classe que é, além do mais, a classe mais numerosa da sociedade francesa: *os camponeses parceleiros.* [...]

A parcela, o camponês e sua família e, ao lado, outra parcela, outro camponês e outra família. Umas tantas destas unidades formam uma aldeia e umas tantas aldeias, um departamento. Desta forma se constitui a grande massa da nação francesa, pela simples soma de unidades do mesmo nome, do mesmo modo, como, por exemplo, as batatas de um saco formam um saco de batatas. Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que as diferenciam — em seu modo de viver, seus interesses e sua cultura — de outras classes e a estas as opõem de uma maneira hostil, aquelas constituem uma classe. Enquanto existir entre os camponeses parceleiros uma articulação puramente local e a identidade de seus interesses não forjar entre eles nenhuma comunidade, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, não constituirão uma classe. Eles são, portanto, incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento ou por meio de uma Convenção. Não podem se representar a si mesmos mas têm de ser representados. Seu representante tem de aparecer ao mesmo tempo como seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder ilimitado de governo que os proteja das demais classes e lhes mande a chuva e o sol a partir de cima. Por conseguinte, a influência política dos camponeses parceleiros encontra sua expressão última no fato de que o poder executivo submete a sociedade ao seu comando. [...]

A Comuna como antítese do Império

Ao alvorecer o dia 18 de março de 1871, Paris despertou entre um clamor de "Vive la Commune!". O que é a Comuna, essa esfinge que tanto atormenta os espíritos burgueses? [14]

"Os proletários de Paris — dizia o Comitê Central em seu manifesto de 18 de março —, em meio aos fracassos e às traições das classes dominantes, perceberam que é chegada a hora de salvar a situação tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos... Compreenderam que o seu dever imperioso e seu direito indiscutível é o de se apropriarem de seus próprios destinos, tomando o poder." Mas a classe operária não pode se limitar simplesmente a se apossar da máquina do Estado tal e como esta se apresenta e dela se servir para seus próprios fins.

O poder estatal centralizado, com seus órgãos onipotentes — o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero e a justiça —, órgãos criados de acordo com um plano de divisão sistemática e hierárquica do trabalho, origina-se dos tempos da monarquia absoluta e serviu à sociedade burguesa nascente como uma arma poderosa em suas lutas contra o feudalismo. No entanto, o seu desenvolvimento se achava entorpecido por todo o lixo medieval: direitos senhoriais, privilégios locais, monopólios municipais e gremiais, códigos provinciais. A escova gigantesca da revolução francesa do século XVIII varreu todas essas relíquias dos tempos passados, limpando assim, ao mesmo tempo, o solo da sociedade dos últimos obstáculos que se erguiam diante da superestrutura do Estado moderno, erigido sob o Primeiro Império, que, por sua vez, era o fruto das guerras de coalizão da velha Europa semifeudal contra a França moderna. [...]

A antítese direta do Império era a Comuna. O brado de "república social", com o qual a revolução de Fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não representava mais que o anelo vago por uma república que não somente eliminasse a forma monárquica da dominação de classe, mas a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva dessa república.

Paris, a sede central do velho poder governamental e, ao mesmo tempo, fortaleza social da classe operária francesa, havia-se levantando em armas contra a tentativa de Thiers e dos "rurais" de restaurar e perpetuar aquele velho poder que lhes tinha sido legado pelo Império. E se Paris pôde resistir foi unicamente porque, em conseqüência do ataque, seu exército havia se desfeito e substituído por uma Guarda Nacional cujo principal contingente era composto por operários. Tratava-se agora de converter este fato numa instituição duradoura. Por isso, o primeiro decreto da Comuna foi o de suprimir o exército permanente e substituí-lo pelo povo armado.

A Comuna estava formada pelos conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Tais conselheiros eram responsáveis e destituíveis a qualquer momento.

A maioria dos seus membros eram naturalmente operários ou representantes reconhecidos pela classe operária. A Comuna não deveria ser um organismo parlamentar mas uma corporação de trabalho, ao mesmo tempo executiva e legislativa. Ao invés de continuar a ser um instrumento do governo central, a polícia foi imediatamente privada de suas atribuições políticas e convertida em instrumento da Comuna, perante ela responsável e destituível a qualquer momento. O mesmo foi feito em relação aos funcionários dos demais setores da administração. Dos membros da Comuna para baixo, todos os que desempenhavam cargos públicos deviam desempenhá-los com *salários de operários*.

Uma vez suprimidos o exército permanente e a polícia, que eram os elementos da força física do antigo governo, a Comuna tomou imediatamente medidas para destruir a força espiritual de repressão, o "poder dos padres", decretando a separação entre a Igreja e o Estado e a expropriação de todas as igrejas como corporações proprietárias. Os padres foram devolvidos ao retiro da vida privada, para viver das esmolas dos fiéis, tal como seus antecessores, os apóstolos. Todas as instituições de ensino foram abertas gratuitamente ao povo e ao mesmo tempo emancipadas de toda intromissão da Igreja e do Estado. Desta forma, não somente se colocava o ensino ao alcance de todos, mas se liberava a própria ciência dos entraves a que os preconceitos de classe e o poder governamental a sujeitavam.

Os funcionários judiciais deviam perder aquela falsa independência que apenas havia servido para disfarçar a sua submissão abjeta aos sucessivos governos diante dos quais prestavam e sucessivamente violavam o juramento de fidelidade. Tal como os demais funcionários públicos, os magistrados e os juízes deviam ser funcionários eleitos, responsáveis e destituíveis.

É lógico que a Comuna de Paris deveria servir de modelo a todos os grandes centros industriais da França. Uma vez que fosse estabelecido o regime comunal em Paris e nos centros secundários, o antigo governo centralizado teria de ceder o lugar também nas províncias ao governo dos produtores pelos produtores. No breve esboço de organização nacional que a Comuna não teve tempo para desenvolver, dizia-se claramente que a Comuna deveria ser a forma política a ser assumida até pela menor aldeia do país, e que nos distritos rurais o exército permanente deveria ser substituído por uma milícia popular, com um período extraordinariamente curto de serviço. As comunas rurais de cada distrito administrariam suas questões coletivas por meio de uma assembléia de delegados na capital do distrito correspondente, e essas assembléias, por sua vez, enviariam deputados à Assembléia Nacional de delegados de Paris, entendendo-se que todos os delegados poderiam ser destituídos a qualquer momento e que estariam sujeitos ao mandato imperativo [instruções] de seus eleitores. As poucas mas importantes funções que ainda restariam a um governo central não seriam suprimidas, como foi dito falseando intencionalmente a verdade, mas seriam exercidas por agentes comunais e, conseqüentemente, estritamente responsáveis. Não se tratava de destruir a unidade da nação, mas, pelo contrário, de organizá-la mediante um regime comunal, convertendo-a em uma realidade ao destruir o poder do Estado, que pretendia ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, em cujo corpo não era mais que uma excrescência parasitária. Enquanto os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal teriam de ser amputados, as suas legítimas funções deveriam ser arrancadas a uma autoridade que usurpava uma posição proeminente sobre a própria sociedade, para devolvê-la aos servidores responsáveis dessa sociedade. Ao invés de escolher, uma vez a cada três ou seis anos, os membros da classe dominante que representarão e enganarão o povo no Parlamento, o sufrágio universal teria de servir ao povo organizado em comunas, tal como o sufrágio individual serve aos patrões que procuram operários e administradores para seus negócios. E sabe-se bem que, em se tratando de negócios, tanto as companhias quanto os particulares geralmente sabem posicionar cada homem no posto que lhe corresponde e, se às vezes se enganam, reparam seu erro prontamente. Por outro lado, nada poderia ser mais distante do espírito da Comuna que substituir o sufrágio universal por uma nomeação hierárquica.

A variedade de interpretações a que a Comuna foi submetida e a variedade de interesses que a interpretaram a seu favor demonstram que ela era uma forma política perfeitamente flexível, diferente das formas anteriores de governo que haviam sido todas fundamentalmente repressivas. Eis o seu verdadeiro segredo: a Comuna era essencialmente um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política finalmente descoberta para realizar no seu interior a emancipação econômica do trabalho.

Sem esta última condição, o regime comunal teria sido uma impossibilidade e uma impostura. A dominação política dos produtores é incompatível com a perpetuação de sua escravidão social.

Portanto, a Comuna teria de servir de alavanca para extirpar os alicerces econômicos sobre os quais repousa a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Emancipado o trabalho, todo homem se converte em trabalhador, e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe.

Um resumo de Marx

Em Bruxelas, para onde me mudei em virtude de uma ordem de deportação expedida pelo senhor Guizot, tive de prosseguir meus estudos de economia política iniciados em Paris.[15] O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos pode assim se resumir: na produção social de sua vida, os homens assumem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o ser social que determina sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais do que a expressão jurídica disso, com as relações de propriedade nas quais até então se desenvolveram. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em seus entraves. Instaura-se assim uma época de revolução social. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura sobre ela edificada. Quando se estudam tais revoluções, deve-se sempre distinguir entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser verificadas com a exatidão própria às ciências naturais e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em uma palavra, as formas ideológicas nas quais os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo. E, do mesmo modo que não podemos julgar

um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, não podemos tampouco julgar estas épocas de revolução por sua consciência, mas, ao contrário, deve-se explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Nenhuma formação social desaparece antes de se terem desenvolvido todas as forças produtivas cabíveis dentro dela, e jamais aparecem novas e mais avançadas relações de produção antes que as condições materiais para a sua existência tenham amadurecido no seio da própria sociedade antiga. [...] As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção; antagônica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que advém das condições sociais de vida dos indivíduos. Mas as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa propiciam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução deste antagonismo.

Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana.

Notas

[1] Trecho do "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, onde Marx menciona os principais momentos de sua formação.

[2] Os trechos que se seguem são de *A questão judaica*, de 1843.

[3] Em francês, no original alemão, tal como as outras palavras destacadas ao longo deste texto.

[4] Referências de Marx à Constituição francesa de 1793.

[5] Declaração de 1791.

[6] "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política.*

[7] Este parágrafo e os que se seguem pertencem à *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, de 1844.

[8] Do "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política.* A "crítica da filosofia pós-hegeliana" à qual Marx se refere é *A ideologia alemã*, de 1845. São de *A ideologia alemã* os trechos que se seguem.

[9] "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política.*

[10] Chamavam-se *comunas* na França as cidades nascentes ainda antes de arrancar a seus amos e senhores feudais a autonomia local e os direitos políticos como "terceiro Estado". Em linhas gerais, considerou-se aqui a Inglaterra como um país típico do desenvolvimento econômico da burguesia e a França como um país típico de seu desenvolvimento político. (*Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888.*)
Os habitantes das cidades italianas e francesas assim denominavam suas comunidades urbanas, tão logo adquiriam ou arrancavam aos seus senhores feudais os primeiros direitos de autonomia. (*Nota de F. Engels à edição alemã de 1890.*)

[11] Este trecho e os que se seguem são de *O manifesto comunista*, escrito por Marx e Engels em 1847.

[12] Carta de Marx a J. Weydemeyer, datada de Londres, 5 de março de 1852.

[13] Este trecho e os que se seguem pertencem a *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, livro de Marx de 1852.

[14] Este trecho e os que se seguem pertencem à *Guerra civil na França*, livro de Marx de 1871.

[15] Trecho do "Prefácio" de *Contribuição à crítica da economia política.*

Poemas eróticos de Carlos Drummond de Andrade — Rita de Cassia Barbosa ★ 111. **Cinema e montagem** — Eduardo Leone & Maria Dora Mourão ★ 112. **Democracia** — Décio Saes ★ 113. **O verbo inglês — Teoria e prática** — Valter Lellis Siqueira ★ 114. **Descobrimentos e colonização** — Janice Theodoro da Silva ★ 115. **D. João VI: os bastidores da independência** — Leila Mezan Algranti ★ 116. **Escravidão negra no Brasil** — Suely Robles Reis de Queiroz ★ 117. **Anarquismo e anarcossindicalismo** — Giuseppina Sferra ★ 118. **A feitiçaria na Europa moderna** — Laura de Mello e Souza ★ 119. **Funções da linguagem** — Samira Chalhub ★ 120. **Ciclo da vida — Ritos e ritmos** — Thales de Azevedo ★ 121. **Televisão e psicanálise** — Muniz Sodré ★ 122. **Cultura popular no Brasil** — Marcos Ayala & Maria Ignez Novais Ayala ★ 123. **Desenvolvimento da personalidade — Símbolos e arquétipos** — Carlos Byington ★ 124. **Imperialismo greco-romano** — Norberto Luiz Guarinello ★ 125. **Períodos filosóficos** — João da Penha ★ 126. **Os povos bárbaros** — Maria Sonsoles Guerras ★ 127. **Abolição** — Antonio Torres Montenegro ★ 128. **Como ordenar as idéias** — Edivaldo M. Boaventura ★ 129. **Advérbios** — Eneida Bomfim ★ 130. **Imprensa operária no Brasil** — Maria Nazareth Ferreira ★ 131. **O método junguiano** — Glauco Ulson ★ 132. **O fantástico** — Selma Calasans Rodrigues ★ 133. **Gramsci e a escola** — Luna Galano Mochcovitch ★ 134. **Dimensões simbólicas da personalidade** — Carlos Byington ★ 135. **Estrutura da personalidade — Persona e sombra** — Carlos Byington ★ 136. **Grandezas e unidades de medida — O Sistema Internacional de Unidades** — Romeu C. Rocha-Filho ★ 137. **Linguagem e ideologia** — José Luiz Fiorin ★ 138. **Subordinação e coordenação — Confrontos e contrastes** — Flávia de Barros Carone ★ 139. **Ernest Hemingway** — Julian Nazario ★ 140. **Roma Republicana** — Norma Musco Mendes ★ 141. **Pesquisa de mercado** — Marina Rutter & Sertório Augusto de Abreu ★ 142. **Burguesia e capitalismo no Brasil** — Antonio Carlos Mazzeo ★ 143. **Sistemas de comunicação popular** — Joseph M. Luyten ★ 144. **Evolução biológica — Controvérsias** — Celso Piedemonte de Lima ★ 145. **Arqueologia** — Pedro Paulo Abreu Funari ★ 146. **Escara — Problema na hospitalização** — Maria Coeli Campedelli & Raquel Rapone Gaidzinski ★ 147. **Injeções — Modos e métodos** — Brigitta Pfeiffer Castellanos ★ 148. **Ecologia cultural — Uma antropologia da mudança** — Renate Brigitte Viertler ★ 149. **Incas e astecas — Culturas pré-colombianas** — Jorge Luiz Ferreira ★ 150. **O pensamento medieval** — Inês C. Inácio & Tania Regina de Luca ★ 151. **O romance picaresco** — Mario González ★ 152. **História do Brasil recente** — Sonia Regina de Mendonça & Virginia Maria Fontes ★ 153. **História da música — Da Idade da Pedra à Idade do Rock** — Valdir Montanari ★ 154. **Pós-modernismo e literatura** — Domício Proença Filho ★ 155. **Make or Do? Etc., etc... Resolvendo dificuldades** — Eliana Valdés López & Solange Marques Rollo ★ 156. **O Nordeste e a questão regional** — Manuel Correia de Andrade ★ 157. **A guerra na Grécia Antiga** — Marcos Alvito Pereira de Souza ★ 158. **Introdução à dramaturgia** — Renata Pallottini ★ 159. **A pesquisa em história** — Maria do Pilar de Araújo Vieira, Maria do Rosário da Cunha Peixoto & Yara Maria Aun Khoury ★ 160. **A Revolução Industrial** — José Jobson de Andrade Arruda ★ 161. **Antropologia aplicada** — Frans Moonen ★ 162. **O complexo de Édipo** — Franklin Goldgrub ★ 163. **As Cruzadas** — José Roberto Mello ★ 164. **Representação política** — Celso Fernandes Campilongo ★ 165. **Geopolítica do Brasil** — Manuel Correia de Andrade ★ 166. **Gêneros literários** — Angélica Soares ★ 167. **Análise de investimentos e taxa de retorno** — Pedro Schubert ★ 168. **A rede urbana** — Roberto Lobato Corrêa ★ 169. **A língua portuguesa no mundo** — Silvio Elia ★ 170. **Empréstimos lingüísticos** — Nelly Carvalho ★ 171. **O cotidiano da pesquisa** — Nelson de Castro Senra ★ 172. **Iniciação ao Latim** — Zelia de Almeida Cardoso ★ 173. **Expressões idiomáticas e convencionais** — Stella Ortweiler Tagnin ★ 174. **O espaço urbano** — Roberto Lobato Corrêa ★ 175. **Acentuação gráfica em vigor** — Amini Boainain Hauy ★ 176. **Fotografia e história** — Boris Kossoy ★ 177. **Cenografia** — Anna Mantovani ★ 178. **Getulismo e trabalhismo** — Angela de Castro Gomes & Maria Celina D'Araújo ★ 179. **Artigo e crase** — Maria Aparecida Baccega ★ 180. **História do negro brasileiro** — Clóvis Moura ★ 181. **O Terceiro Mundo e a nova ordem internacional** — Antonio Carlos Wolkmer ★ 182. **A articulação do texto** — Elisa Guimarães ★ 183. **O império de Carlos Magno** — José Roberto Mello ★ 184. **Novas tecnologias em educação** — Lili Kawamura ★ 185. **Comunicação do corpo** — Monica Rector & Aluizio R. Trinta ★ 186. **Terceiro Mundo — Conceito e história** — Tullo Vigevani ★ 187. **Introdução à sociologia do trabalho** — Augusto Caccia Bava Jr. ★ 188. **Morfemas do português** — Valter Kehdi ★ 189. **Educação, tecnocracia e democratização** — Maria de Lourdes Manzini Covre ★ 190. **Evolução humana** — Celso Piedemonte de Lima ★ 191. **Neologismo — Criação lexical** — Ieda Maria Alves ★ 192. **Amazônia** — Bertha K. Becker ★ 193. **Introdução ao maneirismo e à prosa barroca** — Segismundo Spina & Morris W. Croll ★ 194. **As duas Argentinas** — Emanuel Soares da Veiga Garcia ★ 195. **O período regencial** — Arnaldo Fazoli Filho ★ 196. **A Antigüidade Tardia** — Waldir Freitas Oliveira ★ 197. **Planejamento familiar** — Gilda de Castro Rodrigues ★ 198. **Introdução à terapia familiar** — Magdalena Ramos ★ 199. **Linguagem e sexo** — Malcolm Coulthard ★ 200. **Aristocratas *versus* burgueses? A Revolução Francesa** — T. C. W. Blanning ★ 201. **O Tratado de Versalhes** — Ruth Henig ★ 202. **Jung** — Gustavo Barcellos ★ 203. **A geografia lingüística no Brasil** — Silvia Figueiredo Brandão ★ 204. **A Revolução Norte-Americana** — M. J. Heale ★ 205. **As origens da Revolução Russa** — Alan Wood ★ 206. **Coesão e coerência textuais** — Leonor Lopes Fávero ★ 207. **Como analisar narrativas** — Cândida Vilares Gancho ★ 208. **Inconfidência Mineira** — Cândida Vilares Gancho & Vera Vilhena ★ 209. **O sistema colonial** — José Roberto Amaral Lapa ★ 210. **A unificação da Itália** — John Gooch ★ 211. **A posse da terra** — Cândida Vilares Gancho, Helena Queiroz F. Lopes & Vera Vilhena ★ 212. **As origens da Primeira Guerra Mundial** — Ruth Henig ★ 213. **As origens da Segunda Guerra Mundial** — Ruth Henig ★ 214. **O Antigo Regime** — William Doyle ★ 215. **Formação de palavras em português** — Valter Kehdi ★ 216. **Maquiavelismo** — Sérgio Bath ★ 217. **A poética de Aristóteles** — Lígia Militz da Costa ★ 218. **Conquista e colonização da América espanhola** — Jorge Luiz Ferreira ★ 219. **Vozes verbais** — Amini Boainain Hauy ★ 220. **A década de 50 — Populismo e metas desenvolvimentistas no Brasil** - Marly Rodrigues ★ 221. **A década de 60 — Rebeldia, contestação e repressão política** — Maria Helena Paes ★ 222. **A década de 70 — Apogeu e crise da ditadura militar brasileira** — Nadine Habert ★ 223. **A década de 80 — Brasil, quando a multidão voltou às praças** — Marly Rodrigues ★ 224. **Grande sertão: veredas — Roteiro de leitura** — Kathrin Holzermayr Rosenfield ★ 225. **O Impressionismo** — Juan José Balzi ★ 226. **A Semana de Arte Moderna** — Neide Rezende. ★ 227. **A revolução mexicana** — Marco Antônio Villa ★ 228. **Japão — ontem e hoje** — Sérgio Bath ★ 229. **As missões** — Júlio Quevedo ★ 230. **O príncipe — Maquiavel** — Januário Francisco Megale ★ 231. **Primeiras estórias** — Dácio Antônio de Castro ★ 232. **Sonetos de Camões** — Antônio Medina Rodrigues ★ 233. **A rosa do povo e Claro enigma** — Francisco Achcar ★ 234. **A ilustre casa de Ramires** — José de Paula Ramos Junior ★ 235. **Construtivismo — de Piaget a Emília Ferreiro** — Maria da Graça Azenha.